Această carte a apărut în cadrul programului „N. Iorga" susţinut de Serviciul Cultural şi Ştiinţific al Ambasadei Franţei în România

Georges Dumezil (4 martie 1898-11 octombrie 1986) - unul dintre cei mai reputaţi specialişti în indo-europenistică. Opera sa, rodul a peste şaizeci de ani de activitate laborioasă, numără câteva sute de articole şi peste cincizeci de lucrări, începând cu *Le crime des Lemniennes* şi *Le festin d'immortalite* (1924) până la *Entretiens avec Didier Eribon* (postum, în 1987). Demobilizat în 1918, este pentru şase luni profesor de liceu, apoi lector de franceză la Universitatea din Varşovia; urmează Universitatea din Istanbuî şi Universitatea din Upsaîa, şi, în sfârşit, se întoarce în Franţa: Ecole Pratique des Hautes Etudes (1933-1948) şi College de France (1948-1968, când se retrage ca titular al Catedrei de Civilizaţie indo-europeană). în 1979 este primit în Academia Franceză; Claude L6vi-Strauss îl întâmpină cu următoarele cuvinte: „Salutăm în personalitatea dumneavoastră un maestru a cărui ştiinţă este mai mult decât enciclopedică, al cărui geniu a ştiut să găsească între domenii aparent foarte diferite o serie de apropieri care au bulversat tot ceea ce credeam că ştim despre un trecut îndepărtat, deschizând astfel perspective complet noi asupra a ceea ce numiţi «dinamica spiritului uman»". Numeroasele invitaţii în străinătate dovedesc consacrarea lui pe plan internaţional; amintim doar Universitatea din Chicago - unde îl cheamă prietenul său Mircea Eliade, Universitatea din California - Los Angeles, Institute of Advanced Study - Princeton, Universitatea din Bruxelles şi Universitatea din Liege.

Georges Dumăzil, *Mariages indo-europâens* suivi de *Quinze questions romaines*

© 1979, Editions Payot, Paris, Franţa

© 2002 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere

www.polirom.ro

Editura POLIROM
B-dul Copou nr. 4, Iaşi, P.O. BOX 266, 6600
B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, Bucureşti, P.O. BOX 1-728, 70700

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

DUMEZIL, GEORGES
Căsătorii indo-europene şi Cincisprezece chestiuni romane I Georges Dumâzil; trad. de Crina Berdan; trad. textelor din Ib. latină, note şi glosar de Mihaela Paraschiv - Iaşi: Polirom, 2002

352 p., 21 cm - (Plural M)

ISBN: 973-683-905-2

I. Berdan, Crina (trad.) II. Paraschiv, Mihaela (trad.)

392.5(34) Printed in

ROMÂNIA

Georges Dumezil

Căsătorii indo-europene şi Cincisprezece chestiuni romane

9

Traducere din limba franceză de Crina Berdan
Traducerea textelor din limba latină, note şi glosar de Mihaela Paraschiv

POLIROM
2002

I

Notă asupra traducerii

Lucrarea lui Georges Dumezil, care apare acum pentru prima dată în traducere românească, se adresează în primul rând specialiştilor, filologi indo-europenişti şi clasicişti. în dorinţa de a o face pe deplin accesibilă unui public mai larg, interesat de valorile perene ale civilizaţiei antice, am considerat oportune următoarele intervenţii:

- inserarea în paranteze pătrate a traducerii unor cuvinte, expresii sau citate latine şi greceşti, netraduse de autor în originalul francez;
- înlocuirea traducerilor făcute în proză de autor din poeţii latini cu traduceri româneşti consacrate, în versuri: pentru numeroasele citate din Vergilius am folosit, pentru *Georgice,* traducerea lui Lascăr Sebastian din volumul *Antologia poeziei latine,* Bucureşti, Ed. Albatros, 1973, pentru *Eneida,* traducerea lui Dumitru Murăraşu din volumul *Virgiliu, Eneida,* Bucureşti, Ed. de stat pentru literatură şi artă, 1975;
- explicarea într-un *Glosar* a celor mai impbrtante noţiuni de cultură şi civilizaţie latină, la care se face referire în context, dat fiind faptul că o parte însemnată a lucrării vizează antichităţile romane.

Mihaela Paraschiv

Lui Hubert şi Perrine Curien
Lui Claude şi Monique Dumâzil

Introducere

începând cu mijlocul secolului trecut şi în deceniile următoare, oameni de ştiinţă străluciţi s-au străduit să stabilească, referitor la interpretarea civilizaţiilor, consecinţele „faptului indo-european", abia recunoscut şi exploatat rapid în domeniul lingvistic. în ce priveşte instituţiile, la fel ca în cazul religiei şi al mitologiei, aceste prime încercări rămân printre cele mai sugestive, în ciuda limitelor impuse de prejudecăţi şi de informaţia insuficientă din acea vreme. Ca urmare, indianiştii şi latiniştii interesaţi de comparaţie nu au întârziat să remarce, legat de căsătorie, coincidenţe precise între domeniile lor. Nu era vorba doar de *dextratio* [mişcare de la stânga la dreapta] în jurul căminului şi de *dextrarum iunctio* [unirea mâinilor drepte], modele naturale şi practicate în multe locuri, ci de altele, mai puţin întâlnite. De exemplu, mirele indian o aşază pe mireasă pe o piele de bou roşu întinsă cu gâtul spre est (sau spre nord) şi cu părul deasupra, urându-i să câştige astfel „belşug în toate", iar însurăţeii romani, în modelul *confarreatio* [căsătoria religioasă], se aşază pe două scaune acoperite cu *pellis lanata* (blana) a oii sacrificate în dimineaţa aceleaşi zile. Sau, prin *trirătra,* proaspăt căsătoriţii petrec în abstinenţă trei nopţi, considerate a rezuma un an întreg, iar *trinoctium-ul* [intervalul celor trei nopţi consecutive petrecute în afara casei] roman, îndepărtând-o pe femeie de domiciliul conjugal, anulează *usus-ul* [dreptul de folosinţă] din întregul an. Unii au dus mai departe comparaţiile, nelimitându-se la aceste detalii. *Coemptio* [căsătoria prin cumpărarea soţiei], a cărei denumire se referă, cu siguranţă, la noţiunea de cumpărare şi care presupune cel puţin o cumpărare stilizată, a fost comparată cu căsătoria indiană numită *ăsura,* „căsătorie în stilul demonilor *asura",* definită ca o cumpărare, iar *confarreatio,* forma de uniune cea mai solemnă, cea mai sacră a romanilor, a fost apropiată de formele indiene de acelaşi nivel.

La începutul secolului XX, observaţiile de acest gen au fost neglijate, alături de multe altele, în special cele ce ţineau de „mitologia comparată", fără a fi apucat să fie organizate într-o vedere de ansamblu. Importanţa noţiunii de ansamblu, de sistem sau, cum se spune în zilele noastre, de structură, nu fusese încă recunoscută. De exemplu, nimeni nu contesta - de vreme ce înşişi specialiştii în indianistică o afirmau - existenţa unor raporturi, variabile de altfel, între clasificarea celor opt forme de

căsătorie, provenită cu siguranţă dintr-o clasificare mai simplă, cu patru termeni, şi tabelul claselor sociale, *varna,* însă nimeni nu analiza sursa acestor raporturi, care nu păreau a fi fost anterioare constituirii relativ târzii a respectivelor *varna.* Asemănător, triada modelelor, nu a celor de căsătorie, ci de achiziţie a *manus-ului* [autoritatea] conjugal prezentată de juriştii'romani nu părea a fi altceva decât o sistematizare secundară a unor fapte produse într-o ordine oarecare de împrejurările istorice. în consecinţă, confruntarea clasificării indiene cu cea romană nu putea duce la descoperirea vreunei atestări vechi.

Puţin înainte de 1940, opiniile s-au schimbat din momentul în care s-a stabilit, iniţial în teologie, că Roma şi India utilizaseră în diverse moduri, dar înainte de toate conservaseră ceea ce eu am propus să numim „cele trei funcţii": în lumea divină ca şi în cea umană, în cosmos ca şi pe pământ, succesul, chiar viaţa normală rezultă diri îmbinarea armonioasă, statică sau dinamică, a celor trei moduri sau mijloace de acţiune ce corespund respectiv nevoilor magico-religioase, militare, economice ale oricărei societăţi. Din moment ce *varna* indiene erau considerate nu o creaţie *ex nihilo,* ci doar o expresie accentuată, întărită, a aceleiaşi ideologii preistorice care pe de altă parte, la romani, susţinea cea mai veche triadă divină Iupiter-Marte-Quirinus,. devenea firesc să se cerceteze dacă asemănările de detaliu observate de mult timp între India şi Roma în materie de căsătorie nu erau fragmente coerente ale unei concordanţe mai generale, atestând existenţa unei teorii deja indo--europene asupra acestui tip de drept. Problema, pusă în 1943, a rămas în suspensie timp de un deceniu datorită dificultăţilor - asemănătoare -pe care le prezentau, în India, căsătoria *găndharva* şi, în Roma, modelul *usus* [dreptul de folosinţă]. In 1952 s-a întrevăzut o soluţie care nu a mai fost pierdută din vedere: tocmai exploatarea acesteia a dus la interpretarea expusă în primele patru capitole ale lucrării de faţă. Capitolul V adaptează soluţia astfel constituită la opiniile stabilite, la rândul lor, de istoricii dreptului roman, în ultimele două decenii, prin simpla analiză a faptelor din domeniul lor. In privinţa acestui punct de importanţă capitală am cerut şi am primit un ajutor atât de considerabil de la colegul meu Andre Magdelain, încât abia îndrăznesc să îmi pun semnătura pe cele mai importante pagini din această lucrare.

în ultimele cinci capitole, problema căreia i s-a propus o soluţie bazată pe consideraţii pur juridice este reluată *ab ouo* [de la origine] -făcând abstracţie de rezultatele obţinute - şi prin cu totul alte mijloace: acelaşi ansamblu conceptual şi instituţional descoperit în „dreptul comparat" apare, ca tabel structurat, şi în epopei sau în episoade epice faimoase nu numai din India, ci şi din Grecia, din Scandinavia, din Roma chiar. Această convergenţă, cu valoare de confirmare reciprocă, a rezultatelor obţinute prin metode independente este uzuală în ştiinţele naturii. îmi amintesc de plăcerea intelectuală pe care am simţit-o, la cincisprezece ani, când am citit cartea abia apărută a lui Jean Perrin despre atomi: prin metode atât de diverse, cum ar fi observarea mişcării

browniene sau interpretarea culorii albastre a cerului, el obţinea, pentru mărimea căutată, valori concordante, în măsura în care o permiteau condiţiile din acea vreme. In studiile umaniste, astfel de combinaţii sunt rareori posibile. Teoria indo-europeană a căsătoriilor este însă un astfel de exemplu.

Dat fiind caracterul exploratoriu al acestei lucrări, nu mi s-a părut oportun să încarc expunerea cu discuţii colaterale sau accesorii: accentul este pus pe câteva articulaţii logice, care sunt prezentate în detaliu. M-am străduit să nu contravin, cu excepţia unor cazuri justificate, regulilor de validitate pe care practica acestui gen de metodă comparativă le-a desprifts treptat şi care vor fi reamintite în capitolul IX.

Lucrarea este urmată de trei apendice, unul care permite să se înţeleagă de ce soluţia unei probleme atât de vechi a fost găsită abia în zilele noastre; un al doilea care confirmă, împotriva criticilor şi a altor afirmaţii recente, interpretarea inscripţiei de pe vasul descoperit pe Quirinal - numit şi „vasul lui Duenos" - dată în 1969, de unde reiese că Roma regală practica deja o căsătorie *sine mânu* [fără autoritatea soţului] pe care s-a grefat *usus-ul* timpurilor istorice; şi un al treilea care leagă acest document arhaic de istoria ulterioară a tutelei $_{x}$şi a «sws-ului.

Chestiunile romane (11-25) care urmează, pe jumătate noi, pe jumătate reproduse sau remaniate, au fost grupate după asemănări, aşEu.cum am procedat şi cu primele zece, ataşate lucrării mele *Fetes romaines d'ete et d'automne.* Chestiunea nr. 22, consacrată noilor dezbateri asupra inscripţiei de pe Lapis Niger, se cuplează cu al doilea apendice al lucrării de faţă, despre căsătorii: aceste două texte latine, cele mai vechi oferite de situl roman, suferă de aceleaşi licenţe de limbaj, care trebuie mereu corectate.

G.D.
Paris, 4 martie 1978

Abrevieri

AV	*- AtharvaVeda*
-Br	*- Brahmana*
BSO(A)S	*- Bulletin ofthe School of Oriental (and African) Studies*
CIL	*- Corpus Inscriptionum Latinarum*
-GS	*- GrhyaSutra*
ILLRP	*- Inscriptiones Latinae Liberae Reipublicae*
JA	*- Journal Asiatique*
JAOS	*- Journal ofthe American Oriental Society*
RE	*- RealEncyklopădie der Klassischen Altertumskunde*
REL	*- Revue des Etudes Latines*
RM	*- Rheinisches Museum*
RV	*- RgVeda*
SatBr	*- SatapathaBrahmana*
SBE	*- Sacred Books of the East*

Titlurile unora dintre cărţile mele, la care fac frecvent referire, sunt scrise prescurtat:

Fetes	*- Fetes romaines d'ete et d'automne, suivi de dix Questions Romaines,* Gallimard, 1975.
Heur	*- Heur et malheur du guerrier, aspects de la fonction guerriere chez Ies Indo-Europeens,* P.U.F., 1969.
IR	*- Idees romaines,* Gallimard, 1969.
IMQ I-IV	*- Iupiter Marş Quirinus,* MII, Gallimard, 1941, 1944, 1945; IV, P.U.F., 1948.
ME I-III	*- Mythe et epopee,* I-III, Gallimard, 1968,1970,1973 ; ed. a II-a corectată, cu note complementare, 1974, 1977, 1978.
RRA^2	*- La religion romaine archaique, avec un appendice sur la religion des Etrusques,* Payot, 1966, ed. a II-a revăzută, 1974.

Notă asupra transcrierilor

Citatele sunt date, pentru fiecare limbă, în grafia sau în transcrierea uzuală.

Lungimea vocalelor este marcată prin accentul ascuţit în islandeza veche, în rest peste tot printr-o linioară; *d* este vocala chva; *y* din islandeza veche este apropiat de francezul „u", iar *j* este semivocala lui i.

s, z, c,J se pronunţă peste tot ca în franceză „eh, j, tch, dj"; *x* şi *§* sunt *ach*-Laut-ul german şi sonora corespunzătoare; cu excepţia limbii greceşti, 0, 5 se pronunţă ca „th"-ul surd şi sonor din engleză, la fel ca *p, d* în islandeza veche.

în sanscrită, *r* este r vocală; *m* nazalizează vocala precedentă; c, *j* se pronunţă ca în franceză „tch, dj"; *n, fi* sunt formele guturalizată, respectiv palatalizată luate de *n* aflat înainte de *k, g* şi înainte de *c,j; s* şi *ş* sunt două varietăţi de siflantă surdă (ca fr. „eh"); *ţ, d, n* sunt retroflexe (vârful limbii atingând voalul palatin); *h* este un suflu surd substituit s-ului final în anumite poziţii.

O

.

o

fi

0

>ctf

CC

>ctf

0

I. Problema romană

Problema pe care o anunţă titlul a fost „văzută" pentru prima oară, în primăvara anului 1943, de un specialist în drept roman pe care opera sa anterioară nu îl recomanda în mod deosebit. Este o poveste mai lungă.

Interpretarea celei mai vechi triade divine a Romei, Iupiter-Marte--Quirinus, prin „cele trei funcţii" - politico-religioasă, militară, economică - nu avusese deloc audienţă. Pregătită în mai multe seminarii la Ecole des Hautes Etudes în februarie şi în martie 1938, a fost formulată sumar în acelaşi an în cursul a două mese rotunde, una la Societatea Ernest Renan, alta la Institutul de Sociologie, fără a suscita multe discuţii, apoi prezentată într-un articol scurt din *Revue de l'Histoire des Religions*[1]. Am lăsat-o în aşteptare în timpul următorului an şcolar, pentru a reflecta asupra metodei pe care acest nou tip de cercetare comparativă părea să o impună şi pentru a recapitula, cu studenţii mei, materia lucrării care, intrată sub tipar chiar înainte de căderea Poloniei, trebuia să apară în mai 1940, în momentul dezastrului nostru - căci această carte, *Mitra-Varuna, essai sur deux representations indo-europeennes de la Souverainete* [2], ce pare astăzi să fi avut ca obiectiv explorarea primului nivel al structurii trifuncţio-nale, fusese concepută în realitate în 1937, înainte ca importanţa şi generalitatea acestui cadru ideologic să fi fost recunoscute. Mai apoi am scris rapid, sub semnul lui *Iupiter Marş Quirinus,* o carte-pro-gram care a apărut, mulţumită lui Brice Parain, încă din 1941 şi al cărei titlu, reluat ca subtitlu al altor studii, avea să-mi servească în cursul anilor următori la a sublinia unitatea unei cercetări de o amploare pe care de-abia începeam să o prevăd: *Naissance de Rome (IMQ,* II, 1944), *Naissance d'Archanges (IMQ,* III, 1945). însă,

1. Voi. 118,1938, pp. 188-200; reprodus în *IR,* pp. 155-166: „La prăhistoire des fiamines majeurs".
2. *Bibi. de l'Ecole des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses,* voi. 56, 1940; ed. a H-a (cap. VIII şi IX considerabil revăzute), Gallimard, 1948. Chestiunea a fost tratată din nov în 1977, în *Les dieux souverains des Indo-Europeens,* pp. 55-85.

bineînţeles, deşi această succesiune precipitată de bilanţuri şi de propuneri era pentru mine un mijloc eficient de a mă elibera de disperările publice şi private, nu primeam, conform aşteptărilor mele, ceea ce urmează de obicei unor lucrări cu pretenţii novatoare: o reacţie în elita intelectuală. Desigur, Jean Bayet dovedise încă din 1938 o deschidere generoasă faţă de concepţiile pe care mă străduiam să le ilustrez în timp [ce] Andre Piganiol marca deja o opoziţie politicoasă ce avea să capete, după război, forme mult mai accentuate. Toate acestea rămâneau însă puţin cunoscute. Era vremea altor pasiuni.

Cu toate acestea, în primăvara lui 1943 a avut loc un mic eveniment care, rupând pentru câteva ore această indiferenţă, mi-a fost moralmente foarte util. Unul dintre colegii noştri, jurist, încerca de câtva timp să anime viaţa discretă şi mereu ameninţată a Societăţii de Ştiinţe Religioase a Şcolii noastre, adunând la el acasă reprezentanţi a diverse discipline, profesori sau studenţi buni, cărora le supunea spre discuţie chestiuni de actualitate sau de interes general, El mi-a dat prilejul să expun la unul dintre aceste colocvii teza centrală din *Iupiter Marş Quirinus.* Am făcut-o pe scurt, sub dubla formă, teologică şi instituţională, pe care i-o dădeam atunci. Pe de o parte, afirmam eu, zeii triadei precapitoline patronează fiecare una dintre „funcţiile" a căror acţiune concertată este necesară atât pentru viaţa lumii, cât şi pentru cea a societăţii, Iupiter având în administrare supremă sacrul şi guvernarea, Marte asigurând forţa fizică, manifestată în special în lupte, Quirinus acoperind ansamblul „quiriţilor" [cetăţenii romani] organizaţi în „curii" şi - prin atribuţiile cunoscute ale flaminului său (Robigaliile, Consualiile), ca şi prin propria sa sărbătoare (Quirinaliile, cu care se încheiau Fornacaliile) -contribuind la îndestularea cu cereale a acestui popor[1]; pe de altă parte, analogia cu practica indo-iraniană impune - îndrăzneam pe atunci să merg atât de departe[2] - admiterea faptului că acestui cadru de gândire i-a corespuns, în realitatea socială a Romei din cele mai vechi timpuri, o împărţire a oamenilor în trei clase, cărora cele trei „triburi" preserviene, a căror formare îi era atribuită lui Romulus, le păstrau o amintire deformată.

Pierre Noailles era de faţă. Nu îl cunoşteam şi am fost surprins de aprobarea lui călduroasă. M-a surprins şi mai mult propunerea lui de a-mi extinde teza la un domeniu de care nu mă ocupasem: dreptul. Conceperea celor trei funcţii ca dominând gândirea

1. A se adăuga includerea sa în lista „zeilor lui Titus Tatius", *RRA*[2], p. 181, n. 2.
2. Acest exces *a* fnsf. *mrprtnt* iar conceDtia asimra trihnrilnr «rranwots ?«

religioasă a Romei, divizarea romanilor în trei clase orientate ideologic una spre Iupiter, alta spre Marte, a treia spre Quirinus îi păreau capabile să explice una dintre singularităţile juridice ale Romei: coexistenţa, în epoca antică, a trei forme de căsătorie, sau cel puţin de obţinere a *manus-ului: confarreatio,* încredinţată lui Iupiter şi impusă îndeosebi celor mai înalţi funcţionari ai statului; *usus,* având efect prin însăşi continuitatea practicării sale ; *coemptio,* cumpărarea simbolică a femeii de către soţ. Lui Noailles nu i-a fost greu să pună în evidenţă analogia dintre *confarreatio* şi prima dirftre funcţii, dintre *coemptio* şi cea de-a treia. în cazul wsus-ului a fost mai dificil. Totuşi, luându-şi argumentele din faptul că acest mod fusese deja considerat de mai mulţi autori, printre care şi Huvelin, ca atenuarea unei căsătorii prin răpire, şi ţinând cont de legenda sabinelor, mai întâi răpite, apoi îmblînzite în aşa măsură încât chiar ele au pus capăt războiului dintre părinţii şi răpitorii lor, Noailles nu a ezitat să invoce principiul acţiunii războinice - utilizare violentă a forţei - pentru a completa, la nivelul *usus-ului,* tabloul trifuncţional.

Pentru Noailles, aceasta reprezenta o convertire. Cu puţin înainte de război, el publicase în primul volum din *Festschrift Paul Koschaker* un articol important care avea să fie reluat în culegerea postumă *Fas et jus* [dreptul divin şi dreptul uman], *etudes de droit romain* (Les Belles Lettres, 1948)[1]. Sub titlul „Junon, deesse matrimoniale des Romains", el reamintise în primul rând că, în epoca istorică, Iunona era „zeitatea implicată cel mai direct în procedurile de căsătorie":

> Ea este *Pronuba* [Protectoarea căsătoriilor], personificarea divină a femeii măritate, *matrona,* care îi conduce pe miri în timpul ceremoniei nupţiale. In basoreliefurile din epoca imperială, ea este cea care uneşte mâinile mirilor în *dextrarum iunctio,* ceremonie ce simbolizează unirea prin căsătorie[2].
>
> In acest caz, ea are un rol în întregime uman. Wissowa *(RKR[2],* p. 118) subliniază că acest nume *[Pronuba]* nu face parte din limbajul cultului, ci este o expresie din poezie şi artă. Cu toate acestea, dacă apare la Vergilius şi la Ovidiu, este folosit şi de Varro[3]. Chiar dacă acordăm o anumită importanţă acestei distincţii, apelativul *Pronuba* folosit în mod curent pentru Iunona rămâne o mărturie preţioasă asupra concepţiilor romane.

L. Pp. 33-42.

-!. Noailles face aici trimitere la Vergilius, *Eneida,* 4, 166 *(Prima et Tellus et pronuba Iuno I dant signura* [Dau cele dintâi semnul prevestitor Tellus şi Iunona, protectoarea căsătoriilor]), la Ovidiu, *Metamorfoze,* 6, 428 şi

Unvnrloc **fi** **4Q**

însă, pornind de la această relaţie certă cu Iunona, Noailles ajunsese la concluzia că ideologia căsătoriei romane, sub forma cunoscută de noi, nu poate data din vechime. Funcţia *Pronuba* a Iunonei rezultă, într-adevăr, spunea el, din propriul său statut teologic, cel mai august dintre toate: este soţia lui Iupiter. Or, instalarea lui Iupiter în fruntea panteonului roman, după opinia comună, este efectul unei reforme relativ recente, databilă prin intermediul expresiei sale cele mai vizibile, crearea cultului lui *Iupiter Optimus Maximus.* Care fusese suportul religios al căsătoriei înainte de această promovare a cuplului capitolin? Pe linia primitivismului ce domina atunci studiul asupra originilor Romei, Noailles trasase o schemă de evoluţie: riturile ar fi fost la început patronate doar de mici zeităţi, *di certi* [zei cu o atribuţie precisă], evanescente, lipsite de existenţă în afara momentului când se îndeplinea actul, frântura de act, gestul care se referea la ele şi căruia îi datorau adesea numele. Mai târziu ar fi intervenit primele zeităţi mai personale, zeităţi agrare. în fine, şi mai târziu ar fi apărut, în umbra lui Iupiter O.M., soţia sa, Iunona. Această cronologie avea o consecinţă gravă asupra interpretării modurilor de obţinere a *manus-ului:* cel mai religios dintre toate, *confarreatio,* dominat de Iupiter şi care cerea prezenţa flaminului său, nu putea nici el să fie „vechi", cu atât mai puţin „cel mai vechi". Numai *usus* sau *coemptio* puteau candida la această onoare.

Or, interpretarea mea trifuncţională asupra grupării precapitoline •contesta tocmai principiul acestei succesiuni: plasarea lui Iupiter în fruntea triadei şi, prin aceasta, în fruntea întregului personal divin, valoarea sa de „zeu suveran" superior atât zeului războinic, cât şi zeului populaţiei civile organizate, întâietatea sa religioasă, morala, politică nu mai rezultau dintr-un accident al istoriei sau dintr-o reformă[1]: erau date primitive, aşa cum era de altfel şi statutul celorlalţi doi termeni ai triadei. în particular, prezenţa lui *flamen Dialis* [preotul lui Iupiter] la *confarreatio,* la fel ca toate îndatoririle fosilei vii care era acest preot, garanta arhaismul ceremoniei[2].

Sensibil la argumentele cărţii *mele* din 1941, Noailles îşi abandonase astfel opiniile din 1938 şi propunea o nouă explicaţie a modurilor de obţinere a manus-ului, considerându-le trei proceduri la fel de primitive, sau mai degrabă cei trei termeni previzibili, necesari, ai unui tablou general de proceduri. El a dat chiar acestei sugestii o formă precisă, extremă: la fel cum făcusem şi eu în expunerea mea, s-a plasat de la început în ipoteza maximală, la care eu am renunţat ulterior, conform căreia societatea romană primitivă ar fi fost

1. *RRA*[2], „pretinsa reformă pontificală", pp. 117-125, şi partea întâi în întregime.
2. *RRA*[2], pp. 163-165, 572-576.

împărţită exhaustiv în trei clase mai mult sau mai puţin etanşe, comparabile cu preoţii, războinicii, respectiv crescătorii-agricultori din India brahmanică; a presupus că, în cele mai vechi timpuri, *confarreatio* era rezervată unei clase sacerdotale, *coemptio* unei clase de producători şi, între cele două, *usus*-\x\, unei clase militare.

Cei de faţă au înţeles imediat importanţa acestei noutăţi pentru preistoria şi istoria dreptului roman. Discuţia, mai degrabă ternă cât timp fusese în cauză doar triada capitolină, s-a însufleţit şi a ocupat tot restul timpului. Nu i-a fost favorabilă lui Noailles. Celor pe care nu reuşisem eu să îi conving - marea majoritate, cred - Ii s-au alăturat acum şi alţii, care considerau că e imprudent să se renunţe dintr-o trăsătură de condei la confortabilele perspective cronologice sau de a extinde la materii de drept o concepţie pe care nu o făcusem plauzibilă decât cel mult pentru teologie. Dar mai ales maniera în care *usus-ul* îşi primise brevetul de a doua funcţie era împotriva simţului comun: cum se putea descoperi o componentă războinică, o urmă de violenţă, de răpire într-o procedură pe care o clauză de excepţie, *usurpatio trinoctii* [folosirea celor trei nopţi consecutive], înscrisă în cele Douăsprezece Table, o transforma, dimpotrivă, într-una uimitor de liberală şi plină de respect faţă de indivizi? Deopotrivă sedus şi îngrijorat, eu m-am abţinut să contribui la discuţie, admirând siguranţa amabilă cu care încerca Noailles să contracareze obiecţiile. Ne-am despărţit, ca de obicei, fără să fi ajuns la vreo concluzie. Nu l-am mai revăzut pe Noailles, care a murit la puţin timp după aceea.

Nimic nou n-a mai apărut de atunci, timp de mulţi ani. Abia în 1947, perspectiva în această problemă a fost modificată de unul dintre cei mai constanţi şi mai originali auditori ai mei, Lucien Gerschel[1]. Mai bine iniţiat decât mine în tainele dreptului roman, independent faţă de şcolile care îşi împărţeau gestiunea în domeniu, el făcuse o constatare. Este un fapt cunoscut că, în destule împrejurări, juriştii romani au prevăzut, pentru producerea aceluiaşi efect, trei proceduri diferite. Or, Gerschel a remarcat că în timp ce, dintre aceste triade, unele rezultă evident din adăugiri ocazionale sau din compromisuri succesive, altele par a se justifica ca expresie unitară a unui sistem conceptual cu trei termeni, care nu este altceva decât sistemul celor trei funcţii ce susţin astfel şi triada zeilor precapitolini[2]. L-am convins pe Gerschel să redacteze esenţialul argumentelor sale şi să îl

1. O culegere de articole ale sale este în pregătire, îngrijită de dl Georges Charachidze\
2. în consecinţă, la fel ca aceasta, trebuie să fie primitive, în calitate de triade. Se vor compara numeroasele triade galeze şi irlandeze, istorice

supună unui specialist în dreptul roman arhaic. I-a prezentat lucrarea lui Henri Levy-Bruhl, cu care avea relaţii mai vechi. Se complica astfel, cu tot dinadinsul. Primitivist convins, Levy-Bruhl considera că întreg dreptul Romei se constituise la faţa locului, pornind de la practici şi formule magice acoperite progresiv de o bogată suprastructură, în pofida amabilităţii sale desăvârşite şi a eforturilor repetate de conciliere, i-ar fi fost prea greu - dacă nu imposibil - să adapteze acestei concepţii generale, în cazul unor fapte particulare, o interpretare implicând existenţa, la originile Romei, a unei cazuistici exclusiv intelectuale. I-a recomandat lui Gerschel să nu continue pe această cale. După o discuţie îndelungată între patru ochi, am rămas cu senzaţia că, deşi nu avea nimic împotrivă să sacrifice zeii pentru inovaţiile noastre, dorea totuşi să păstreze procedurile. Am hotărât să nu iau în considerare toate acestea şi să public, sub propria-mi răspundere, într-un apendice la *Iupiter Marş Quirinus* IV, unde menţionam şi marea descoperire a dlui Stig Wikander asupra fondului mitic al *Mahabharatei,* părţile cele mai frapante ale dosarului alcătuit de Gerschel. Mi se pare util să reproduc aici câteva pagini[1].

I. Cele trei modele de testament.

Cele trei vechi forme de testament ne sunt cunoscute prin textele lui Aulus Gellius (15, 27), Gaius *(Instit,* 2, 101-103), Ulpian *(Reg.,* 20, 1). Ele sunt enumerate întotdeauna în următoarea ordine:

a) testamentul *calatis comitiis* [în comiţiile calate]: se întocmea în prezenţa marelui pontif, într-una din cele două sesiuni anuale în care aceste comiţii (caz particular al comiţiilor curiate) exercitau funcţii esenţialmente religioase: în afară de primirea testamentelor, inaugurarea rex-ului [sacrorum - regele sacrificiilor] şi a flaminilor, *detestatio sacrorum* [renunţarea la un rit sacru],... ;

b) testamentul *inprocinctu* [în faţa frontului]: se întocmea în faţa soldaţilor aflaţi sub arme, aliniaţi înainte de bătălie;

c) un mod care a luat succesiv formele de *mancipatio familiae* [vânzarea patrimoniului], apoi de testament propriu-zis *per aes et libram* [cu un ban de aramă şi o balanţă]: se făcea prin vânzarea imaginară a patrimoniului unui *emptor familiae* [cumpărător al patrimoniului] care, în forma cea mai veche, achiziţiona bunurile testatorului printr-un preţ fictiv *et loco heredis*[2] [şi ţinând loc de moştenitor].

1. Pp. 170-176. Notele la acest text îmi aparţin.
2. Aulus-Gellius 15, 27: Tria enim genera testamentorum fuisse accepimus: unum quod *calatis comitiis* (ceva mai înainte: „calată comitia esse, *quae pro collegio pontificum habentur")* in contione populi fieret; alterum in procinctu, *quum uiri ad praelium faciendum in aciem uocabanttir*; ter-tium per familiae mancipationem, *cui aes et libra adhiberetur* [Căci am aflat că au existat trei feluri de testamente; unul care se făcea *„în comiţiile calate"* (puţin mai sus: comiţiile calate sunt cele care se ţin în

Desigur, Gaius spune: *testamentorum genera initio duo fuerant... accessit deinde tertium genus quodper aes et libram agitur* [la început fuseseră două feluri de testamente... mai apoi s-a adăugat un al treilea fel, cel care se face cu un ban de aramă şi o balanţă]. Dar poate fi vorba aici de construcţia unui spirit sensibil la eterogenitatea celui de-al treilea model faţă de celelalte două; în materie de religie, istoricii romani ne-au obişnuit cu aceste pseudocronologii: nu spune oare Plutarh că Numa a creat uri „nou" flamin, cel al lui Quirinus, alături de cei ai lui Iupiter şi Marte deja existenţi, în timp ce sistemul flaminilor majori formează un tot organic, iar triada romană Iupiter--Marte-Quirinus, confirmată de triada umbriană Iupiter-Marte--Vbfionus, nu s-a format „de-a lungul timpului"? De altfel, prezenţa cuvântului *endo* [în] într-o formulă ce se rostea cu ocazia *mancipatio familiae^şi* pe care Gaius a păstrat-o permite datarea sa într-o epocă destul de veche, după cum observă şi dl Monier. Este posibil şi ca, sub forma sa clasică, această dispunere prin vânzare să fie într-adevăr relativ „tânără"; dar poate că ea nu era, în acest caz, decât „întinerită", adaptată, fără modificarea naturii sale, de la o formă veche la un model actual[1].

II. Cele trei moduri de eliberare a sclavilor.

In dreptul civil, eliberarea *(iusta ac legitima manumissio* [eliberarea deplină şi legală]) unui sclav al cărui stăpân este cetăţean roman se execută fie *uindicta* [prin varga], fie *censu* [prin recensământ], fie *testamento* [prin testament]. Aceste trei procedee sunt formale şi se prezintă în general în această ordine. Cel eliberat astfel devine cetăţean roman (Gaius, I, 17).

a) Eliberarea *uindicta*

Se admitea altădată că acest procedeu era un proces fictiv de revendicare a libertăţii, inspirat direct din *in iure cessio* [cedarea <unui bun> în faţa instanţei], alt proces fictiv: teoria conform căreia vechiul drept roman s-ar explica prin ficţiuni juridice era înrădăcinată la sfârşitul secolului trecut. însă, atât pentru eliberarea prin răzbunare, cât şi pentru *in iure cessio,* dl H. Levy-Bruhl a reabilitat acest sistem şi, în concordanţă cu P. Noailles şi M. Monier, a restituit caracterul de ceremonie rituală vechilor procedee formale, pretins fictive, ale dreptului roman antic.

Ceremonia era ciudată. Sclavul era atins pe cap cu un beţişor, i se dădea *h* palmă, era pus să facă o piruetă - după care era cetăţean

faţa colegiului pontifilor), în adunarea poporului; al doilea „în faţa frontului", când bărbaţii erau chemaţi pe front, în vederea unei bătălii; al treilea „prin vânzarea bunurilor", caz în care se folosea un ban de aramă şi o balanţă]. t. Gerschel se referă aici la economia premonetară, în care valorii*» *■--estimate în capete de anima)*»

roman. „Civilizaţii" din epoca imperială erau sensibili la ridicolul acestor gesturi - *circumductiones inextricabiles et iniuriosa rhapismata* [rotiri fără noimă şi ciomăgeli nedrepte] - care nu le sugerau nimic. De fapt, aici este vorba de ceea ce dl van Gennep numeşte „un rit de trecere", o iniţiere[1].

b) Eliberarea *censu*

Suntem de acord asupra valorii în primul rând militare a operaţiei de *census* şi a repetării sale periodice, care are loc pe Câmpul lui Marte. „După organizarea romană primitivă, scrie Mommsen, poporul a fost în mod necesar considerat apt de luptă, aşa cum reieşea din dispoziţia cenzorului. A fi încris în cens însemna a fi înscris pe post de mobilizabil, într-o centurie de *iuniores* [soldaţi până la 45 ani] sau de *seniores* [soldaţi între 45-60 ani]. Potrivit lui Dionis din Halicarnas (4, 23), regele Servius, întemeietorul censului, pentru a-i convinge pe patricieni să permită recensământul noilor cetăţeni (tineri sclavi eliberaţi, în acest caz) a adus acest argument: „Vom avea astfel trupe suficiente pentru a declara război, dacă trebuie, şi întregii lumi".

c) Eliberarea *testamento*

Sclavul este în acest caz considerat o marfă de care stăpânul nu vrea să se lipsească, dar de care consimte să îi lipsească pe succesorii săi[2].

Intre valorile imediat evidente de prima şi de a treia funcţie care se ataşează termenilor din prima şi din a treia poziţie ale acestor tabele, caracterul de „a doua funcţie" al termenilor din a doua poziţie este, de asemenea, incontestabil*: procinctus-vA,* desfăşurare a *acies-ului* [frontului] în arme, este primul act al unei zile de bătălie, *census-ul* cincinal actualizează rolurile armatei în formaţiunile sale de luptă. Insă acest caracter este redus pretutindeni, pe cât posibil: *procinctus* nu reprezintă încă bătălia, generalul nu a aflat încă auspiciile, inamicul se poate încă replia sau zeii pot interveni, de exemplu printr-o

1. Ceea ce contează şi produce o modificare juridică este, bineînţeles, voinţa sau consimţământul manifest; punerea în scenă atestă totuşi reminiscenţa unei operaţii magico-religioase.
2. Dacă formele de testament se distribuie pe principiile celor trei funcţii (vezi mai sus, p. 20), intenţia este mereu aceeaşi şi se referă la proprietate : crearea în favoarea lui B a dreptului asupra unui bun la care renunţă A. De aici precauţiile luate sub domnia lui Augustus şi a lui Tiberiu (legile Fufia Caninia şi Aelia Santia) împotriva excesului de eliberări testamentare, care aduceau un prejudiciu economic moştenitorilor, împovărând în acelaşi timp statul cu noi cetăţeni necontrolaţi. Argumentaţia lui Gerschel poate fi rezumată astfel: toate modurile de eliberare procedează pornind de la aceeaşi voinţă şi au aceleaşi efecte, însă fiecare subliniază unul dintre aceste efecte: ritualul *uindicta* [varga] accentuează faptul că un *instrumentum uocale* [unealtă grăitoare] devine un bărbat roman; înscrierea în cens - că cetatea dobândeşte un soldat--cetăţean; testamentul - că un bun aflat în posesie iese din această *tmnaai'*

furtună, împiedicând cele două armate să intre în acţiune; *recensio* [numărătoarea, recensământul], la fel ca toate adunările *exercitus-ului* [armata] pe Câmpul lui Marte sau la comiţiile centuriate, are la rândul său numeroase aspecte politice şi sociale, iar romanul intră şi iese de aici cetăţean mai degrabă decât soldat. Pe scurt, în cazurile analizate de Gerschel, a doua funcţie este prezentă, însă într-o fază premergătoare, în afara paroxismelor care îi reflectă esenţa şi care o justifică din punct de vedere teologic: nu există testament *inpugna* [în luptă], testatarul grav rănit transmiţându-i, de exemplu, ultimele dorinţe unui camarad, la fel cum nu au loc, până la războiul lui Hannibal cu pericolele sale extreme, eliberări de sclavi cu ocazia *tumultus-ului* [atac neaşteptat] sau în timpul bătăliei, ci, în cel mai bun caz, promisiuni de eliberare pentru *uolones*[1] [sclavi înrolaţi voluntar în armată].

Această limitare, care pare a fi generală, este fără îndoială o consecinţă a evoluţiei armatei şi a întregii concepţii asupra funcţiei războinice la romani: prioritatea acordată disciplinei şi îmblânzirii *furor-ului* [dezlănţuire] individual, vechi resort al faptelor vitejeşti; reînnoirea vocabularului militar indo-european, atât cât poate fi el reconstituit din numeroasele coincidenţe între termeni vedici, iranieni, celtici; şi mai ales, explicând totul, dispariţia războinicilor prin vocaţie, a specialiştilor „inspiraţi", sau „posedaţi", sau „consacraţi" ai bătăliei, precum şi reforma precoce care a făcut ca *Quirites* [cetăţenii] şi *milites* [soldaţii] să fie aceiaşi oameni, schimbându-şi statutul în funcţie de nevoi şi de anotimp, trecând în fiecare an de la îndatoririle lui Quirinus la cele ale lui Marte, apoi, şase luni mai târziu, de la *saeuitia* [violenţa] lui Marte la *tranquillitas* [liniştea] lui Quirinus. Cum s-ar fi putut ca expresiile funcţiei războinice din triadele procedurilor de drept civil, paşnice prin natura lor, să nu fie marcate de o schimbare atât de mare? Violenţa, forţa însăşi nu se puteau manifesta aici decât marginal sau în chestiuni de detaliu.

Pentru a preveni orice neînţelegere, adăugasem câteva rânduri la „extrasul" citat din lucrarea lui Gerschel :

> Dl Gerschel nu pretinde că ar fi existat un „drept sacerdotal", un „drept militar", un „drept economic"; că aceste trei tipuri de testament ar fi avut arii sociale de aplicare diferite sau efecte diferite, şi nici cele trei tipuri de eliberare a sclavilor sau orice alte mecanisme juridice triple care pot fi adăugate la acestea. Ele par totuşi a atesta că responsabilii dreptului roman au considerat mult timp marile acte ale vieţii colective în conformitate cu ideologia celor trei funcţii şi au

1. A se vedea Norbert Rouland, *Les esclaves* ™»»7~.-~

juxtapus trei proceduri, trei decoruri sau trei cazuri de aplicare care ţin fiecare de una dintre aceste funcţii[1].

Manuscrisul lui Gerschel conţinea şi alte analize trifuncţionale, mai laborioase sau mai puţin demonstrative, pe care nu le-am publicat, dorind să observ mai întâi cum va fi primit apendicele la *IMQ,* IV Această primire a fost dintre cele mai distrate: nimeni nu a discutat, nici măcar nu a menţionat ideile lui Gerschel în privinţa eliberării sau a testamentului.

Printre fragmentele pe care le lăsasem deoparte figura, bineînţeles, un paragraf consacrat celor trei moduri de creare a *manus-văui* matrimonial, în care era reluată improvizaţia lui Pierre Noailles -Gerschel, însemnat cu steaua lui David, nu asistase la dezbaterea din 1943, dar îl informasem despre aceasta - care mi se părea că se împiedică la rândul său de problema *usus-ului:* chiar ţinând cont de consideraţiile reamintite, nu era posibil - cu excepţia ipotezei arbitrare a unei răpiri urmate de îmblânzire - să se lege *usus-ul* de nici o formă, pregătire sau consecinţă, fie ea şi atenuată, a violenţei. Gerschel, de altfel, îşi manifesta el însuşi ezitarea în această problemă şi conchidea :

> De fapt, ştim prea puţine despre *usus* ca să îi putem stabili caracterul specific. Poate un studiu comparativ, poate o descoperire arheologică norocoasă vor lămuri într-o zi cea mai simplă şi totuşi cea mai. obscură formă a căsătoriei romane. '

Gerschel avea dreptate să lase astfel *usus-ul* în indeterminare şi cred că şi eu am fost îndreptăţit, în *Iupiter Marş Quirinus,* IV, să nu alătur această observaţie lacunară celor care permit caracterizarea, modestă dar incontestabilă, a termenului de a doua funcţie.

După cum prevedea Gerschel, o anchetă comparativă, asupra unui cu totul alt subiect, a fost cea care a adus un prim element de soluţionare a acestei probleme.

In 1952, o parte din cursul meu de la colegiu a fost consacră*t punerii în paralel a „evenimentelor" ce constituie pentru analişti domnia celui de-al treilea rege al Romei, regele pur războinic Tullus Hostilius, cu unele scene din mitologia zeului vedic Indra, zeul războinic. Rezultatele acestei comparaţii au fost publicate în 1956, în lucrarea *Aspects de la fonction guerriere chez Ies Indo-Europeens,* apoi, mult mai târziu, în 1969, reluate fără modificări notabile în *Heur et malheur du guerrier*[2]. Pe lângă corespondenţele de teme care pun în evidenţă - tratat în India în poveşti cu miracole, iar în Roma

1. Mai degrabă: de principiul uneia dintre cele trei funcţii. A se vedea modelul propus în *IMQ,* IV, pp. 165-170.
2. *Heur,* pp. 11-50,

sub formă istorică - un repertoriu dramatic coerent deja indo-euro-pean[1], această cercetare a permis o mai bună observare a resorturilor ideologice ale celei de-a doua funcţii, în sine şi în raporturile cu celelalte două. Ea a fost astfel îmbogăţită, într-un sens nebănuit. Desigur, pentru acţiunea specifică a războinicului, forţa fizică *şifuror-ul* rămân esenţiale. Insă luptele în care aceste avantaje se desfăşoară, bătăliile corp la corp sau cu arme nu sunt decât momentele accentuate, episoadele justificative ale carierelor eroice. In intervalele dintre faptele măreţe, în alegerea adversarilor, în folosirea victoriei sale şi în tot ceea ce trebuie desemnat prin viaţa sa privată, războinicul păstrează trăsături care îl deosebesc de omul obişnuit, care îl opun chiar ordinii sociale pe care este dator să o protejeze, prin defensivă sau prin ofensivă.

Or, o dată pusă în evidenţă, una dintre aceste trăsături s-a dovedit potrivită pentru a explica o singularitate a teoriei indiene despre căsătorie, analoagă singularităţii *usus-ului* din teoria romană[2].

> Indra şi în general războinicii, şi în special armata lui Indra, marea companie a Măruţilor, sunt liberi, mai exact „auto-nomi". *RV3,* 45, 5, proclamă aceasta triplând expresia, subliniind-o cu un comparativ:
>
> Tu eşti, Indra, independent *(svayuh),* rege prin tine însuţi *(svarâj)...,* mai glorios prin tine însuţi [ca nimeni altul] *(svâyasâstarah).* Tot mai puternic, o preaslăvite, ai grijă de noi!
>
> Indra şi zeii Marutah, în *RgVeda,* atrag asupra lor majoritatea epitetelor formate din prefixul *sva-* „auto" şi un nume abstract: din patru exemple de *svâkşatra* - „care are putere prin el însuşi", două se adresează lui Indra, unul Măruţilor; din doisprezece *svâtavas* -„puternic prin el însuşi", două se referă la Indra, şase la Măruţi; din şapte *svâbhănu* - „luminos prin el însuşi", cinci se referă la Măruţi, din trei *svâpati* - „propriul său stăpân", două se adresează lui Indra etc. Iar contextele sunt semnificative. De exemplu, între multe altele, 5, 35, 4:
>
> Neatârnat *(svâkşatram),* îndrăzneţ este spiritul tău, ucigătoare dintr-o lovitură, o Indra, este puterea ta bărbătească,
>
> şi 4, 20, 6:
>
> Puternic prin el însuşi *(svâtavăn)* ca un munte, născut de veacuri pentru a învinge, eroicul, vigurosul Indra fîl străpunge -pe demonul ValaJ...

Cei trei Curiaţi şi cel de-al treilea Horatius, *cf.* Tricefalul indian şi „Trita", al treilea din trei fraţi; concursul de viclenie dintre Mettius Fuffetius şi Romulus, *cf.* Namuci şi Indra. Pentru orientarea funcţională a celor patru regate preetrusce, a se vedea *ME, I*^{2}, pp. 271-274 şi *IR,* pp. 193-207. *Heur,* pp. 53-63.

Unul dintre termenii cei mai interesanţi din acest ansamblu este substantivul *svadha* -„calitate, natură, voinţă proprie". El apare cu sensul său precis de şaizeci de ori în *RgVeda,* rareori aplicat la oameni, câteodată la unele noţiuni cum ar fi enigmele, ritualul funerar, dar mai ales la divinităţi precum Zorii, Soarele, Apăm Napăt, Agni etc. Raportat la zeii primelor două funcţii, acest termen prilejuieşte o statistică elocventă: nu se referă niciodată, nici individual, nici colectiv, la zeii suverani; dimpotrivă, de 21 de ori, adică o treime din numărul total de utilizări, el se referă la Indra sau la Măruţi. Iată, de exemplu, 8, 88, 5:

Prin puterile tale, tu treci de marginile cerului, Indra, spaţiul pământesc nu te poate cuprinde, tu ai crescut prin a ta *svadhă...*

8, 32, 6, din nou către Indra:

Dacă licoarea mea îţi e pe plac, dacă te bucură laudele mele, vino de departe, cu puterea ta *svadha.*

7, 56, 13:

Pe umerii voştri, o Măruţi, sunt prinse catarame, pe piepturile voastre zale de aur... Ele sclipesc ca fulgerul în ploaie, cu arme după *svadhă* lor.

Natură şi comportament individual, precum şi, ca în ultimul exemplu citat, comportament „de clasă". Efectele acestei *svadhă* colective a Măruţilor, chiar ale celei a lui Indra nu sunt în întregime imprevizibile : ei acţionează ca războinici. Şi nu putem neglija aici, dincolo de cuvintele înrudite cu *svadha* pe care limbile greacă, germanică le cunosc cu sensul de „obicei", de „moravuri", derivatul latin *sodălis*[1] [camarad], desemnând membrul unui mic grup autonom conţinut în societate şi care uneori se opune acesteia: confrerie, corporaţie, cabală politică, asociaţie secretă sau ilicită, bandă de tâlhari.

Se cuvenea deci să se reia, urmând liniile ideologiei trifuncţionale completată astfel la al doilea nivel, analiza teoriei indiene a căsătoriei, apoi să se treacă la compararea teoriilor indiană şi romană, ce fusese întreprinsă în mai multe rânduri de distinşi jurişti în ultimul secol şi mai ales în anii dinaintea celui de-al doilea război mondial, dar care, nefiind plasată în cadrul indo-european al celor trei funcţii, nu dăduse rezultate verificabile.

De la începutul anului 1955, zece conferinţe la Colegiu şi seminarele corespunzătoare de la Ecole des Hautes Etudes au fost consacrate acestui subiect. După trei ani de aşteptare, argumentaţia a fost condensată într-o conferinţă care a avut loc în 26 martie 1958 la Univer-site Libre de Bruxelles, apoi, într-o altă optică, expusă în 12 februarie

1970 la Universitatea din Los Angeles. Totuşi, n-aş fi propus-o unui public mai larg[1] dacă nu aş fi beneficiat, în ultimii ani, de veritabile lecţii de drept roman pe care a acceptat să mi le dea eminentul meu coleg dl Andre Magdelain : plasându-se ipotetic în interpretarea mea, a înarmat-o cu ştiinţa, cu critica şi cu simţul său juridic şi, pe scurt, a transfigurat-o. Dacă eu îmi asum responsabilitatea, meritul îi aparţine lui.

II. Modurile de căsătorie indiană

Nici genul, nici conţinutul imnurilor vedice nu le-au dat autorilor lor prilejul de a prezenta o teorie argumentată asupra tipurilor de căsătorie practicate în epocă, a căror diversitate este atestată de legende cunoscute încă din acele timpuri. In schimb, în tratatele de drept religios, în *căstra,* în epopee, apar enumerări, uneori clasificări sistematice, cea mai frecventă având opt termeni. Să precizăm de la bun început că s-au formulat motive solide pentru a considera:

1) că mai multe dintre aceste diferenţieri, bazate unele pe o nuanţă subtilă, altele pe o opoziţie morală între „bine" şi „rău", au fost construite pornind de la un sistem mai simplu, cu patru termeni, şi în întregime „bun";

2) că aceste clasificări, deşi au fost puse în raport, în diverse moduri de altfel, cu tabelul celor patru clase sociale, *varna (brahmana* sau preoţii, *kşatriya* sau războinicii, *vaisya* sau starea a treia producătoare, *sudra* sau nearienii), şi chiar dacă se sprijină pe aceeaşi ideologie, nu au fost produse de acesta şi par a-i fi, în principiu, anterioare[1].

Ca text de bază poate fi luată expunerea lui Mănava DharmaSăstra, de la începutul cărţii a treia (si. 20-34).

20. Acum iată pe scurt cele opt feluri de a te căsători cu o femeie *(strîvivăhăn)* care se obişnuiesc la cele patru varna, unele bune, altele greşite *(hităhităn),* pe lumea cealaltă şi aici, pe pământ.
21. Modurile de căsătorie sunt: *brahma* (al lui Brahma sau al brahmanului), *daiva* (al zeilor), *ărşa* (al prezicătorilor, *rşi), prăjăpatya* (al zeului procreator, Prăjăpati), *ăsura* (al demonilor duşmani ai zeilor, Asura), *găndharva* (al duhurilor bune, Găndharva), *răkşasa* (al demonilor hrăpăreţi, Rakşasa) şi al optulea, cel mai josnic, *paisăca* (al demonilor vampiri, Pisăca).

1. Bibliografie orientativă:
J. Jolly, „Recht und Sitte", în *Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde,* II, 8, 1896.
A.A. Macdonell, A.B. Keith, *Vedic Index ofNames and Subjeqts,* I, 1912, s.v. *pati, patnî,* pp. 474-479.
P. Thomas, *Woman and Marriage in India,* 1939.

22. Vă voi arăta în întregime cărei varna îi este îngăduit fiecare mod (după lege, *dharma),* părţile bune şi părţile rele ale fiecăruia, virtuţile bune sau rele pe care le produc urmaşilor.
23. Să se ştie că primele şase feluri de căsătorie sunt îngăduite *(dharmyăn)* unui preot, ultimele patru unui kşatriya, precum şi unui vaisya sau unui sîidra - în afară de modul *răkşasa.*
24. Kavi (înţelepţii) spun că, pentru un brahmana, bune *(prasastăn* - „preaslăvite") sunt (doar) primele patru, îngăduindu-i unui kşatriya numai modul *răkşasa,* iar unui vaisya şi unui sudra numai modul *ăsura.*
25. Insă aici (= în acest tratat), dintre cele cinci (din urmă), trei sunt declarate permise, iar două nepermise *(adharmyau)*: modurile *paisăca* şi *ăsura* nu trebuie niciodată practicate.
26. Fie separate, fie laolaltă *(prthak prthag vă misrau vă),* două dintre căsătoriile arătate, *găndharva* şi *răkşasa,* sunt declarate permise *(dharmyau)* clasei *kşatriya.*

Iată acum trăsăturile distinctive ale celor opt moduri :

27. Atunci când (tatăl), din proprie iniţiativă *(svayam),* îşi dă fata *(dănam kanyăyăh),* după ce o răsplăteşte cu veşminte şi cu podoabe, unui bărbat înzestrat cu virtute şi cunoscător al ştiinţei sacre *(srutisildvate),* îmbiindu-1 *(ăhuya),* este căsătoria legală (dharma) numită *brahma.*
28. Atunci când (tatăl), la începerea unui sacrificiu *(yajhe vitate)* îşi împodobeşte fiica şi o dă *(sutădănam)* oficiantului care celebrează jertfa *(rtvije karma kurvate),* este căsătoria legală numită *daiva.*
29. Atunci când (tatăl), după ce primeşte de la pretendent *(varăt)* o pereche de vite *(gomithunam)* sau două, după dharma, pentru îndeplinirea unei ceremonii religioase, îi dă fiica potrivit rânduielii *(kanyăpradănam vidhivat),* este modul legal numit *ărşa.*
30. Atunci când (tatăl), după ce le spune celor doi: „împliniţi împreună dharma!" *(sahobhau caratăm dharmam),* îşi dă fiica potrivit rânduielii *(kanyăpradănam vidhivat),* este modul legal numit *prăjăpatya.*
31. Dacă, după ce (pretendentul) a dăruit, din proprie iniţiativă *(svăcchandyăt),* lucruri *(dravinam datvă)* părinţilor şi fetei după puterile sale, fata îi este dată *(kanyăpradănam),* este modul legal numit *ăsura.*
32. Unirea *(samyogah)* dintre o tânără şi un tânăr, rezultând dintr-o voinţă mutuală *(icchayănyonya-)* este numită *găndharva;* născută din plăcere *(kămasambhavah),* ea are ca scop plăcerea împreunării *(maithunyah).*
33. Atunci când un bărbat, după ce ucide sau răneşte (pe cei care se opun) şi pătrunde prin forţă *(hatvă chitvă ca bhittvă ca),* răpeşte *(prasahya)* de acasă (din casa tatălui ei) o fată

(kanyăharanam) care ţipă şi plânge, această practică se numeşte *răkşasa.* 34. Atunci când un bărbat se împreunează în taină *(rahah)* cu o femeie adormită, beată sau nebună, această a opta practică, cea mai josnică, cea mai încărcată de păcate *(păpişţhah),* este (unirea) *paisăca-*

Acest text reclamă câteva observaţii.

1) Din dorinţa de a fi exhaustivi, învăţaţii au întocmit o listă nu doar a căsătoriilor, ci şi a „unirilor" (si. 34!) - interzicând imediat, ca fiind contrare dharmei, mai multe dintre aceste „moduri", *în* număr variabil în funcţie de doctrine.

2) *Mânu* înregistrează aici, în privinţa repartizării modurilor la clasele sociale, mai multe doctrine sau fragmente de doctrină: sloka 23, 24 şi 25-26 nu sunt compatibile.

3) în toate cazurile există o solidaritate evidentă, aproape o identitate, între primele patru moduri[1].

4) Este posibil ca a doua jumătate a expresiei „(fie separate), fie laolaltă" din si. 26, care se referă la cele două căsătorii permise clasei kşatriya *igăndharva, răkşasa),* să definească *svayarnvara,* atât de importantă în epopee, însă rareori încorporată în tabelele teoreticienilor: ar fi o combinaţie între răpirea de către băiat şi alegerea care îi aparţine fetei[2].

5) Căsătoria prin cumpărare[3], rezervată de către „kavi" claselor vaisya şi sudra, le repugnă altor învăţaţi: *Mânu* insistă în alt loc asupra greşelii grave pe care o comit părinţii care îşi „vând" fiica (51)

1. învăţaţii au stabilit, cu variante, doar o scară descrescătoare de demnităţi între aceste moduri. Unele dintre argumentele lor apar la J. Jolly, *op.cit.,* p. 52. Aceste uniri sunt singurele care au efect în lumea de dincolo: naşterea unui fiu dintr-o astfel de unire salvează un număr variabil de strămoşi şi de urmaşi *(Mânu,* 3, 37-38 etc).
2. Originea *svayarnvarei,* „alegere din proprie iniţiativă", este controversată. E.W. Hopkins, „The social and military position of the Ruling Caste in ancient India as represented by the sanskrit Epic", *JAOS,* 13, 1889, pp. 362-363, o considera un înlocuitor recent al modului*prăjapatya,* în timp ce pentru R. Pischel, *Vedische Studien,* I, 1889, p. 30, era cel mai vechi mod practicat de kşatriya. Dificultatea vine din faptul că descrierile epice ale *svayarnvara* sunt adesea asociate cu evenimente violente (turnir, răpire) care o alterează sau i se substituie. în principiu, după cum o indică numele său, este o alegere liberă a fetei dintre pretendenţii adunaţi acasă la tatăl ei. Sunt tentat să văd aici un derivat „şlefuit" al modului *găndharva,* propriu unei societăţi cavalereşti.
3. L. Feer, „Le mariage par achat dans l'Inde âryenne", *JA,* I, 1885, pp. 464-497.

şi - împotriva altor şcoli - susţine (53-54) că modul *ărşa* (29), permis clasei brahmana, nu este o vânzare, de vreme ce părinţii nu păstrează pentru ei, ci îi înapoiază fiicei[1] sau folosesc într-un act liturgic perechea de vite primită de la viitorul ginere.

Lăsând la o parte condamnabila paişăca, modurile se împart în patru grupe, după persoana sau persoanele care au iniţiativa şi, în general, rolul de *dramatis personae* [personaje ale acţiunii], tatăl, ginerele, fiica.

1) în primele patru moduri *(B, D,Ăr, Pr,* 24-30), iniţiativa revine tatălui, c$re face un dar în întregime gratuit (după cum insistă şi textul: *dana,pradăna...).* Aceasta se întâmplă chiar şi în căsătoria *ărşa,* în care darul oferit de tânăr (una sau două perechi de vite, adică taur şi vacă) este impus atât în componenţă, cât şi în cantitate şi, nerezultând dintr-o mişcare a tânărului, nici dintr-o negociere între acesta şi socrul lui, nu este decât un gest inclus în procedură. Pe scurt, în primele patru moduri, ginerele este cel care primeşte, iar fata este obiectul pasiv al darului. Formele gramaticale exprimă clar această perspectivă: în cele patru sloka, toate absolutivele [verbele cu sens deplin] prin care sunt desemnate acţiuni au ca subiect tatăl. în particular, în 29 *(Ăr),* nu se spune că tânărul „dă" perechea de vite tatălui, ci pur şi simplu că tatăl o „primeşte", o ia de la tânăr *(varăd ădăya).*

2) în modul răkşasa *(R,* 33), răpire violentă, iniţiativa îi aparţine în totalitate tânărului: el „ia" (rădăcinile *har-, garh-).* Tatăl şi fiica se supun, cu excepţia variantei mixte *(svayarnvaral)* prevăzute în sloka 26, în care tânăra consimte aparent la răpire. în mod firesc, toate absolutivele din sloka au ca subiect tânărul.

3) în modul *găndharva (G,* 32), uniune liberă, iniţiativa aparţine simultan (ca... ca) şi în mod egalitar băiatului şi fetei. Expresia gramaticală subliniază egalitatea părţilor şi reciprocitatea „luării" *(anyonya-).* Tatăl este ţinut la distanţă.

4) în modul *ăsura (Ăs,* 31), tatăl este vânzătorul, iar ginerele cumpărătorul, aparent după o negociere. Fata, pasivă, este bunul transferat. Din punct de vedere gramatical, absolutivul *dătvă,* având ca subiect tânărul, echilibrează *pradăna,* dăruirea fetei, care este fapta tatălui.

O altă clasificare, de asemenea în patru grupe, pune în evidenţă principiile operaţiunilor:

1. L. Sternbach „The Ăsura-vivăha and the Ârşa-vivăha", *6th. Ind. Historical Congress,* Aligarh, 1943: *smrti* consideră modul asura ca „unlawful but allowed", modul ărşa ca „lawful and ortodox".

1) Deşi tot ce ceea e „permis" este acoperit de substantivul *dharma* (incluzând *Ăs* în 31) sau de adjectivul *dharmya* (22-26), această noţiune este cea care predomină în special primele patru moduri. Este de la sine înţeles în 27 şi în 28 *(B, D),* unde totul este religios, unde diversele situaţii prevăzute şi însuşi personajul ginerelui sunt descrise în termeni sacri; este evident în 29 (Ă"r), unde *dharmatah* justifică ceea ce ar putea fi îngrijorător, darul tânărului acceptat de tată; şi mai evident în 30, unde formula rostită de tată nu constă decât într-un îndemn către soţi de a împlini împreună *dharma.*

2) în modul răkşasa (33), toate faptele descrise sunt îndeplinite numai prin forţă: de aici ultimul din cele patru absolutive: *prasahya,* „prin forţă" (din *pra sah-,* „a stăpâni").

3) Modul *găndharva* (32) provine numai din *kăma,* din dorinţă (rădăcina *icch-).*

4) în modul *ăsura* (31), conceptul evidenţiat în primul rând este bunul posedat şi transferabil, *dravina.*

în sfârşit, în ciuda câtorva diferenţe între şcoli, cele şapte moduri „acceptate" sunt împărţite firesc între clasele ariene : primele patru moduri se potrivesc în special brahmanilor, modurile *răkşasa* şi *găndharva* clasei *kşatriya,* modul *ăsura* clasei vaisya.

Se vede că particularităţile pe care le fac cunoscute cele trei puncte de vedere se potrivesc cu uşurinţă.

Această clasificare cu opt termeni este cea mai uzuală. Este cea a dharmasutrelor vedice şi predomină în epopee. Ea comportă totuşi câteva variante care nu afectează decât puţini termeni şi nu schimbă nimic important în definiţii. Iată câteva exemple, luate din aceste tipuri diferite de literatură.

Baudhăyana[1] (1, 20, 1-16) prezintă primele patru moduri sensibil asemănător cu *Mânu* (în ordinea *B, Pr, Ar, D),* însă, în *B,* atribuie câteva iniţiative minore tânărului care o cere pe fată de la tatăl ei şi se supune testului de ştiinţă teologică; în *Ar,* tânărul începe prin a aduce o ofrandă, iar modul *D* pare să presupună nişte daruri din partea acestuia (către cine?). Celelalte moduri sunt definite ca în *Mânu.* Aceste prime patru moduri se spune că sunt proprii brahmanilor, în cazul următoarelor patru, este evidentă o uşoară confuzie (mai exact o inversiune între modurile *G* şi *Ăs)*: modul *Ăs* ar fi potrivit pentru kşatriya în aceeaşi măsură ca modul i?, modul *G* pentru vaisya, iar modul *Pai* (condamnat de altfel în 16) pentru sudra. Cu toate acestea, puţin mai încolo (la 16), autorul observă că modul *G* se potriveşte tuturor claselor pentru că este bazat pe dragostea reciprocă.

1. *SBE,* XIV, 1882, pp. 205-207.

Nărada, 12, 38-44[1], enumera modurile în trei grupe, *B* şi *Pr,* apoi *Ar, D, G, As,* apoi *R* şi *Pai.* Definiţiile concordă cu acelea din *Mânu.* în *B,* iniţiativa aparţine în întregime tatălui. Textul nu enunţă nici o atribuire a modurilor la fiecare varna (deşi cel puţin *B* şi *D* impun ca ginerele să aparţină clasei sacerdotale), însă primele patru moduri sunt declarate *dharmya,* modul *G* „comun" *(sădhărana :* pentru toate clasele? sau nici bun, nici rău, indiferent din punctul de vedere al *dharmeil),* iar ultimele trei (Ăs, *R, Pai) adharmya,* condamnabile (la 44).

Gautama, 4, 6-15[2] dă, pe scurt, aceleaşi definiţii (în ordinea: *B, Pr, Ăr, D, G, As, R, Pai)* şi se limitează, fără a atribui modurile claselor, la a declara primele patru moduri *dharmya,* adăugând că, după unii, această calitate se extinde la primele şase, lăsând deci la o parte doar modurile *R* şi *Pai*[3].

Vişnu, 24, 17-28[4] este şi mai concis (ordinea: *B, D, Ar, Pr, G, Ăs, R, Pai).* In modul *B,* se precizează că iniţiativa revine tatălui (el 1-a

1. *SBE,* XXXIII, 1889, pp. 173-174, în special 40. modul *B* : tatăl să îşi dea fiica frumos împodobită *(alamkrtăm),* după ce 1-a invitat şi 1-a tratat cu toate onorurile (pe tânăr; *satkrtyăhuya)*; modul *Pr*: tatăl spune în plus (tânărului): formula „înfăptuieşte cu ea dharma *(saha dharmam cară)"*;
   41. modul *Ăr:* se face cu dăruirea unui veşmânt şi a unei perechi de vite (de la tânăr pentru tatăl fetei: *vastragomithunăbhyăm)*; modul *D* : fata este dată, dinaintea *vedi,* preotului care oficiază *(rtvije karma kurvate)*;
   42. modul G: căsătorie volentis cum volente *(icchantlm icchatah)*; modul *Ăs* : căsătoria prin înmânarea unui „kalym" *(sulka)*; 43. modul *R* : prin răpire *(prasahaya haranăd)*; modul *Pai*: unire cu o femeie adormită sau inconştientă *(suptapramattopagamăd).*
2. *SBE,* II, 1879, pp. 194-195.
3. *AsvalăyanaGS,* 1, 6, 1-8, dă pe scurt aceleaşi definiţii (în ordinea *B, D, Pr, Ar, G, Ăs, Pai, R)* şi nu stabileşte modurile cuvenite fiecărei varna. Se spune că numai primele moduri asigură pentru copilul ce se va naşte merite de care beneficiază un număr variabil (descrescător cu rangul modului) de înaintaşi şi de urmaşi *{avara, para) (SBE,* XXIX, 1886, pp. 166-167): 1. modul *B:* tatăl să îşi dea fata după ce a împodobit-o *(alamkrtya)* şi a făcut o libaţie cu apă *(udakapurvăm)*; 2. *D:* să o dea, după ce o împodobeşte, unui preot în timpul unui sacrificiu *(rtvije vitate karmani);* 3. *Pr:* tatăl rosteşte: „înfăptuiţi împreună dharma" *(saha dharmam caratam)*; *A. Ăr:* tânărul îi dăruieşte tatălui fetei o pereche de vite *(gomithunam)*; 5. G: căsătorie prin consimţământ mutual *(mithah samayam krtvă)*; 6. *Ăs:* tânărul satisface printr-un bun material *(dhanenopatoşya)*; 7. *Pai:* unire cu o *suptă* sau cu o *pramattă* ; 8. *R:* răpire a fetei care se împotriveşte, după rănire şi ucidere (a părinţilor acesteia).
4. *SBE,* VII, 1880, pp. 107-108, în special 9. *B:* prin dăruirea fetei unui tânăr plin de calităţi, după îmbierea acestuia *(ăhuya gunavate kanyădănam)*; 20. *D :* unui preot oficiind un sacrificiu *(yajnastha rtvije)*;

îmbiat pe tânăr); în modul *G,* propriu celor din casta răjanya (28), că unirea se face fără autorizare din partea tatălui, nici a mamei.

în *Mahăbhărata Poona,* I, 67 = *Calc.* 1, 73, 8-13 = 2962-67 (episod din *Sakuntală),* cele opt moduri sunt enumerate în aceeaşi ordine ca în *Mânu,* la care autorul se referă prin vocea regelui Duhşanta. Primele patru sunt considerate proprii brahmanilor, *R* regilor *(răjnăm),* deci cu siguranţă castelor kşatrya sau răjanya, *As* castelor vaisya şi sudra. Mai departe, chiar în termenii din *Mânu, GşiR* „separate sau amestecate", sunt numite *dharmya* pentru „kşatra".

în *Mahăbhărata Poona,* I, 96 = *Calc.* 1,102, 6-12 = 4086-92, Bhişma prezintă acelaşi tabel cu termeni parţial diferiţi. Iată textul, în traducerea lui Leon Ferrer, uşor modificată:

> înţelepţii spun că (taţii) îşi dau fetele unor bărbaţi cu însuşiri bune, după ce a îmbiat *(ahuya,* pe viitorul ginere), acoperă (fata) cu veşminte după puterile lor şi dăruiesc bogăţii [= modul *B].*
>
> Alţii îşi dau *(pra-yam-)* fetele pentru o pereche de vite *(mithunena gavăm),* alţii pentru un preţ stabilit *(vittena kathitena),* alţii siliţi *{balena)* [= modurile *Ar, As, R].*
>
> Alţii se împreunează cu o femeie când aceasta este cu minţile rătăcite, altora li se dă („o găsesc", *vindate)* de bunăvoie *(svayam),* alţii găsesc o femeie practicând modul celor din casta rşi (nedefinit!) [= modurile *Pai, G, (Ar)].*
>
> Un al optulea mod de căsătorie este preferat de kavi: este vorba de *svayarnvara,* pe care răjanya (= kşatriya) îl proslăvesc şi îl practică şi care constă pentru ei în a se uni cu o femeie răpită *(pramatya tu hrtăm).* Este cea mai bună (soţie), spun experţii în dharma.

Se observă că Bhişma suprimă modul *Pr* şi păstrează în total opt moduri, socotind şi *svayarnvara* (care, de altfel, aşa cum este prezentat, se suprapune peste modul *R,* răpire pură). Motivul impunerii acestui nou mod şi al elogierii lui este aici evident: Bhişma enunţă această doctrină în momentul în care el însuşi urmează să participe, în numele nepotului său, la o *svayarnvara* pe care o va transforma în răpire; nu este vorba, prin urmare, de o nouă doctrină coerentă, argumentată, ci doar de doctrina obişnuită, deformată într-un punct de raportul cu evenimentul epic în care este inserată.

Pe lângă aceste tabele cu opt termeni, se întâlnesc şi altele mai reduse, bazate pe aceleaşi criterii de clasificare. De exemplu;

> 21. *Ăr:* cu primirea unei perechi de vite *(gomithunagrahanena)*; 22. *Br*: prin dăruire (tânărului) la cerere *(prărthitapradănena)*; 23. G: unire a două fiinţe fără participarea tatălui sau a mamei *(mătăpitrrahitah);* 24. *Ăs:* prin vânzare *(krayena);* 25. *R*: luare în urma unei lupte *(yuddhaharanena)*; 26. *Pai:* prin împreunarea cu o femeie adormită sau inconştientă *(suptapramattăbhigamanăd).*

1) Sisteme cu şase termeni.

Āpastamba, 2, 5, 11, 17-20 şi 12, 1-3[1], elimină, dintre „cele mai bune", modul *Pr* şi, de la sfârşitul listei, abominabilul *Pai*. Ordinea este *B, Ar, D, G, As, R* (cu valori descrescătoare, se precizează). Nu există distribuţie între varne.

Vasişţha, 1,28-35[2], face aceleaşi eliminări *(Pr, Pai).* Definiţia modului B, sărăcită, păstrează acelaşi sens. Despre modul *G* se afirmă: „Atunci când un bărbat care iubeşte o ia pe femeia care îl iubeşte, amândoi din aceeaşi varna". Denumirea modului *R* (răpire) este înlocuită cu un interesant *kşătra* „propriu celor din varna kşatriya", iar cea a modului *As* (cumpărare) prin *mănuşa* (omenesc), fără îndoială cu senstiil de „propriu oamenilor de rând". Nu există distribuţie explicită între varne, însă cuvântul *kşătra* sugerează că *brahma* este înţeles aici (acesta era probabil, peste tot, sensul său primar) ca „propriu brahmanilor".

2) Sistem şi mai redus (în epopee).

în *Mahăbhărata Calc.* 13,44,3-10 = 2406-2413[3], Bhişma îi răspunde lui Yudhişţhira, care îl întreabă cui să o dea de soţie pe fiica sa:

Modul *B* (3-4), care este cel al brahmanilor virtuoşi *(brăhmanănăm satăm),* este definit mai ales prin rigoarea cercetării *(samăjnăya)* prin care tatăl verifică ştiinţa religioasă, caracterul şi virtuţile tânărului; comentariul spune că în această rubrică trebuie incluse şi modurile *Ăr* şi *D.*

Urmează apoi, se pare, un mod propriu „bunilor kşatriya" *(sişţănăm kşatriyănăm,* 5) numit chiar (10) „mod *kşătra",* care, după comentariu, ar fi totuşi acelaşi cu modul *Pr* din alte clasificări.

Urmează (5-6) modul *G,* în care, „călcându-şi pe inimă" *(ătmăbhipretam utsrjya),* tatăl îşi dă fiica unui bărbat pe care ea îl iubeşte şi care o iubeşte.

Urmează, în fine, modurile *Ăs* şi *R,* definite unul prin cumpărarea unei femei, celălalt prin răpirea violentă a unei femei care se împotriveşte.

Dintre aceste cinci moduri, primele trei sunt declarate *dharmya,* ultimele două *adharmya,* iar sloka 10, reluând inadecvat versul care, în *Mânu,* nu se referă decât la modurile G şi *R,* spune că modurile *B, „kşătra"* şi *G* trebuie practicate „separate sau amestecate" (modul fi nu prea se asociază totuşi cu unul din celelalte două).

Acest text cam confuz este, evident, rezultatul unei elaborări moralizatoare : modul *„kşătra"* trebuie să fi fost, ca în *Vasişţha,* un alt

1. *SBE,* II, 1879, pp. 126-127.
2. *SBE,* XIV, 1882, pp. 6-7.
3. Hopkins, art.cit., p. 360.

nume pentru modul *R* (răpire) şi nu unul dintre modurile sacerdotale din capul listei.

Aceasta este, constantă în esenţă de-a lungul variantelor, doctrina „Indiei clasice". Care este vechimea ei? Nici imnurile, nici chiar brahmanii, după cum am menţionat la începutul acestui capitol, nu ofereau o teorie asupra modurilor de căsătorie. S-a observat însă de mult timp că cele patru tipuri fundamentale, în care se repartizează cele şapte moduri „acceptate" de *Mânu,* erau practicate concomitent în epoca vedică[1].

Căsătoria cea mai solemnă, modul *brahma,* cu derivatele sale, nu este totuşi ilustrată prin nici un exemplu. Dar, pe de o parte, suntem siguri de vechimea clasei sacerdotale indiene, iar pe de altă parte, extrema consideraţie cu care este tratată clasa *brahmani,* puterea mistică atribuită acesteia într-un imn celebru *(RV,* 10, 109 = *AV,* 5,17, cu alte strofe) par să sugereze că unirea conjugală a fost creată printr-o procedură deosebit de sacră şi nu rezultă pur şi simplu dintr-o înclinaţie mutuală, cu atât mai puţin dintr-o răpire sau dintr-o cumpărare. Celelalte trei tipuri sunt bogat atestate:

1) Unirea prin dragoste reciprocă, căsătoria „după modelul Gandharva" este subiectul poveştii regelui Pururavas şi a lui Apsaras Urvasi, tratată deja de imnul dialogat *RV,* 10, 95[2] şi dezvoltată în *SatapathaBrahmana,* 11, 5, 1, 1-17. Pururavas se îndrăgosteşte de Urvasi, care îl place. Ea încheie cu el, în mod liber, o căsătorie, cu două *condiţii* sexuale, pe care el le acceptă şi a căror îndeplinire nu depinde decât de el; în plus, ea nu trebuie să îl vadă gol. Cei doi se împreunează şi concep un copil. Insă Gandharva, care cred că Urvasi întârzie prea mult în lumea oamenilor, fac în aşa fel încât într-o noapte Pururavas să fie silit să se scoale fără să aibă răgaz să se îmbrace; le este apoi de ajuns să provoace un fulger exact în acel moment; Urvasi îşi vede soţul gol şi dispare. Cei doi soţi se reîntâlnesc totuşi mai târziu, iar Pururavas devine chiar, printr-o iniţiere, un Gandharva.

2) Printre numeroasele servicii pe care Năsatya-Asvin le-au făcut muritorilor se numără şi căsătoria lui Vimada, realizată prin răpire :

1. Macdonell, Keith, *op.cit.,* I, pp. 482-483 şi notele 82-91.
2. Strofa 5 din *Urvasi* spune:
   „pururavo'nu te ketam ăyam răjă me
   vira tanvăs tăd ăsih".
   „Pururavas, ţi-am ascultat dorinţa, tu ai fost, o bărbate, regele trupului meu (sau: al persoanei mele)."
   Legenda lui Yama şi al lui Yami *(RV,* 10, 10) este altceva : sora îi propune

„Prin puterile voastre *(-sâcîbhih),* i-aţi adus lui Vimada de soţie *(jăyăm)* pe fiica lui Purumitra..." (1, 117, 20) „(eu pregătesc jertfa pentru Năsatya) care i-au adus soţia *(jăyam)* tânărului Vimada într-un car iute ca săgeata" (1, 116, 1). Nu se ştie dacă fata a fost de acord; în orice caz, tatăl ei nu era şi au fost necesare mijloacele supranaturale ale zeilor gemeni pentru a-1 satisface pe Vimada.

3) Cu un oarecare dispreţ, imnurile menţionează cumpărarea unei femei. Pe lângă *jamătar,* „ginere" fără specificare (de trei ori în *RgVeda),* este vorba într-un loc, într-un imn închinat zeilor Indra şi Agni (1, 109, 2), de un *vijămătar,* cuvânt depreciativ *(cf. vimătar* -„mamă vitregă") pe care *Nirukta* (6, 9) îl defineşte ca „ginere inferior, care trebuie să îşi cumpere femeia". Este posibil, de asemenea, ca legenda lui Syâvăsva *(RV,* 5, 6, 1, şi câteva menţiuni în alte imnuri) să fi cuprins dintotdeauna trăsătura finală care se citeşte în versiunea dezvoltată a *Brhaddevată,* 5, 50-80: pretendentul dă un „kalym" de o sută de cai viitorului său socru *(sulkam asvasatam dattva).*

Trebuie deci să conchidem că diversele moduri de căsătorie erau deja *dharmya,* legal practicate, în epoca imnurilor şi, fără îndoială, înainte de aceasta.

III. Căsătoria gandharva şi libertatea femeii

Dacă resorturile modurilor *brahma* (cu variantele sale), *răkşasa* (sau *kşătra)* şi *ăsura* (sau *mănuşa)* nu pun probleme şi formează împreună un tablou trifuncţional clar - concentrare de sacru, folosire a forţei, transfer de bunuri materiale -, nu acelaşi lucru se întâmplă cu modul *gandharva.* Cel puţin aceasta era situaţia până la cercetarea, întreprinsă în 1952 şi menţionată mai devreme, a ideologiei „funcţiei războinice". Să o analizăm mai îndeaproape. Exemplul clasic de căsătorie *gandharva* este povestea lui Sakuntală, din secţiunile *Poona* 65-69 = *Calc.* 72-74 din prima carte a *Mahăbhăratei.*

Regele Duhşanta - rege, deci cum nu se poate mai kşatriya - întâlneşte într-o pădure o tânără fată de care se îndrăgosteşte nebuneşte, din prima clipă. Intră în vorbă cu ea şi fata se prezintă: în ciuda aparenţelor, nu este fiică de brahman; a fost doar încredinţată unui călugăr; tatăl său adevărat este Viâvâmitra, un kşatriya care, desigur, a devenit apoi brahman, dar care i-a transmis fiicei o origine şi o condiţie pur kşatriya. Această descoperire îl bucură nespus pe regele Duhşanta. îşi pune regatul la picioarele fetei şi îi cere să îl ia de bărbat:

sarvarăjyam tavădyăstu bhăryă me bhava sobhane.

Căsătoria pe care i-o propune este cea *gandharva,* prin simplu consimţământ mutual, cu efect imediat. Tânăra este mai puţin impulsivă. Tatăl ei, sau mai bine zis tutorele, spune ea, nu va lipsi decât puţin timp de la mănăstire, regele îndrăgostit putea să-i ceară binecuvântarea la întoarcere. Duhşanta este însă grăbit şi, mai ales, bun cunoscător al drepturilor şi îndatoririlor specifice varnei sale. Iată doctrina, la prima vedere surprinzătoare, pe care o expune obiectului dorinţei sale:

ătmano bandhur ătmaiva gatir ătmaiva cătmanah ătmanaivătmano dănam kartum arhasi dharmatah.

„Fiecare îşi este propriul părinte *(bandhu),* fiecare îşi este propria cale *(găti).* Vei respecta aşadar *dharma,* datoria, dăruindu-te tu pe

îi reaminteşte că există opt forme de căsătorie, însă, precizează el, formele *găndharva,* prin consimţământ mutual, şi *răkşasa,* prin răpire violentă, sunt conforme cu îndatoririle din kşatra, a doua varna, cea a războinicilor:

> *să tvaiŢi mama sakămaiya sakămă varavarini găndharvena vivăhena bhăryă bhavitum arhasi.* „Te iubesc, mă iubeşti, o, tu, cea mai dorită dintre toate. îndu-plecă-te deci şi fii soţia mea printr-o căsătorie *găndharva."*

Atunci tânăra este convinsă:

> *yadi dharmapathas tv eşa yadi cătmă prabhur mama,* „Dacă aceasta este calea datoriei, dacă sunt propria mea stăpână[1]...

iată condiţia pe care o pun pentru această dăruire..." Condiţia *(samaya)* este ca băiatul pe care îl va naşte să fie prinţul moştenitor:

> *satyam me pratijănlhi yathă vakşyămy aham rahah mayi jayeta yah putrah sa bhavet tvadanantarah yuvarăjă mahărăja satyam etad bravîmi te yady etad evam duhşanta astu me samgamas tava.* „Promite-mi, cu mâna pe inimă, ceea ce îţi voi spune în taină: că fiul pe care îl voi zămisli îţi va fi urmaş la tron, regele tinereţii, o, rege slăvit. îţi spun în adevăr aceasta. De va fi astfel, Duhşanta, fie să mă unesc cu tine!"

Regele acceptă, îşi face plăcerea cu ea şi pleacă. Copilul se va naşte şi, o dată cu el, născătoarea dramă din *Kalidăsa.*

Este interesant însă de observat reacţia lui Kanva, tutorele fetei, atunci când ea abia îndrăzneşte să-i mărturisească aventura. Se va înfuria, îşi va manifesta autoritatea ? El o linişteşte:

> *tvayădya bhadre rahasi măm anădrtya yah kftah*
> *pumsă saha samăyogo na sa dharmopaghătakah-*
> *kşatriyasya hi găndharvo vivăhah sreştha ucyate*
> *sakămayăh sakămena nirmantro rahasi smrtah.*
>
> „Această unire pe care ai înfăptuit-o azi cu un bărbat, în taină, fără să ţii seama de mine, fericită copilă, nu a distrus dharma, căci căsătoria *găndharva,* prin care un bărbat îndrăgostit o ia pe femeia care îl iubeşte, fără formule religioase, în taină, este declarată a fi cea mai bună pentru un kşatriya."

Elementele modului *găndharva* sunt deci următoarele. Cei doi parteneri trebuie să fie din aceeaşi clasă, de obicei din clasa kşatriya.

1. *Drabhu.* adj., „excelent, puternic"; „mai puternic decât" (cu abl.); „capabil

Sunt mânaţi amândoi de dragostea lor reciprocă, de dorinţa lor. Se unesc fără să „ţină seama" de tatăl fetei, în taină (adică, desigur, nu ascunzându-se, ci în mod privat, neanunţând pe nimeni şi fără mantra, fără formulă tradiţională). Legendele lui Urvasi şi Sakuntală arată că partea feminină, fiind egală la decizie, poate să impună o convenţie *(samaya),* să pună condiţii. Urvasî pune mai multe, dintre care una de tip melusinian *(SatBr.,* 11, 5, 1, 1: *mo sma tvă nagnam darsam,* „să nu te văd gol"); Sakuntală nu pune decât una, dar care echivalează cu a o numi soţie principală a regelui. Când se naşte copilul, ea nu ezită să o sublinieze:

> *ayam putras tvayă răjan yauvarăjye 'bhişicyatăm tvayă hy ayam suto răjan*
> *mayy utpannah suropamah yathă samayam etasmin vartasva puruşottama*
> *yathă matsaingame purvam yah krtah samayas tathă tam smarasva*
> *mahăbhăga kanvăsramapadam prati.* „Fie ca acest fiu să fie, o rege, consacrat de tine ca «rege al tinereţii», căci tu l-ai zămislit în mine, la fel ca zeii! Poartă-te cum ne-am înţeles, o cel mai bun dintre oameni! Aminteşte-ţi de înţelegerea pe care am făcut-o, o norocosule, înainte să te uneşti cu mine lângă mănăstirea lui Kanva!"

Această subliniere ridică o problemă. Este o doctrină de necontestat în India, repetată în mai multe sloka, aceea că o femeie se află întotdeauna sub autoritatea unui bărbat, succesiunea cea mai simplă făcând ca soţul să urmeze tatălui în viaţă, iar fiul - soţului defunct. Cum să înţelegem că, în această unică împrejurare, tânăra devine ceea ce nu era, *prabhu,* stăpână absolută a propriei persoane, atât în privinţa dăruirii trupului său, cât şi în cea a convenţiei pe care o impune şi a urmărilor juridice ale faptei sale, în special în materie de succesiune? Cum se face că tatăl sau tutorele este deposedat de drepturile şi de îndatoririle sale *(măm anădrtya,* spune tutorele Sakuntalei) printr-o hotărâre a fetei, de care este înştiinţat doar după? Juriştii indieni nu pot da un răspuns, lăsând în seama practicii ceea ce teoria nu clarifică. Ei se mărginesc la a-i sfătui pe tineri să desăvârşească mai târziu, după un alt mod, această căsătorie fără rit şi formulă consacrată, *nirmantra.* Cu toate acestea, fata are statutul deplin de soţie legală, *bhăryă,* încă din momentul în care spune „da", înainte de unirea sexuală[1].

1. Jolly, *op.cit.,* p. 51: „Uber die Notwendigkeit oder Zulässigkeit [de a legaliza situaţia prin îndeplinirea ceremoniilor] bei *demgăndh. v.* waren iibrigens die Meinungen geteilt. Schon *Devala* spricht sich fur die Vollziehung derselben aus, auch das *Kămasutra,* 228 f. giebt dem Liebhaber *(năyaka),* der die Geliebte nach dieser Form heiratet, den Rat die Feuerspende darzubringen und die Braut dreimal um das

Astăzi suntem în măsură să reducem această dificultate. Potrivit majorităţii specialiştilor, căsătoria *gandharva* este proprie celor din varna kşatriya, în timp ce unii o consideră accesibilă tuturor varnelor.

Din perspectiva primei opinii, explicaţia este imediată : acest mod pune în joc privilegiul reprezentat de autonomia faţă de regulă, acel *svadhă* care le-a fost recunoscut dintotdeauna, în ciuda marilor riscuri, reprezentanţilor celei de-a doua funcţii[1]. La fel cum modul *răkşasa* se bazează pe *natura violentă* şi pe *forţa* unui kşatriya, modul *gandharva* este un produs domesticit, civilizat, limitat, al naturii sale în mod necesar *libere.* Această autonomie se extinde la toate persoanele, atât masculine, cât şi feminine de rangul respectiv: femeia, ca şi bărbatul, fiind *prabhu,* suveran(ă), unirea lor este cea dintre doi parteneri stăpâni pe ei înşişi.

însă trebuie să se ţină cont şi de cealaltă opinie. Ea reaminteşte că sistemul varnelor, cu rigoarea sa, nu este primitiv în India. Fără îndoială, cele mai vechi societăţi arya, societatea indo-iraniană, încă nu aveau clase sociale etanşe, endogame, strict delimitate. Ceea ce era riguros tripartit, trifuncţional, erau speculaţiile ideologice, inclusiv un model de societate eventual diferit de realitate. Or, sistemul căsătoriilor putea exista încă din aceste timpuri, dinainte de varne. Ajungem astfel la concluzia că modurile fundamentale, cele care au devenit *brahma, răkşasa, gandharva* şi *ăsura,* corespund nu nişelor unei diviziuni sociale efective, ci nivelurilor structurii abstracte a celor trei funcţii şi a principiilor acestora: un mod se baza pe prestigiul *sacrului,* două moduri pe aversul şi reversul funcţiei războinice care sunt pe de o parte *forţa,* iar pe de alta *libertatea,* al patrulea pe *interesul material,* şi putem considera că toate aceste moduri erau accesibile oricărui membru al unei societăţi mai puţin strict trifuncţională în organizare decât în ideologie. Desigur, familiile „mai degrabă" sacerdotale, sau „mai degrabă" războinice, sau „mai degrabă" producătoare, prefigurând varnele, trebuiau încă de pe atunci să opteze pentru modul sau modurile corespunzătoare în principiu vocaţiei lor, dar aceasta fără obligaţie sau interdicţie, astfel încât e posibil ca ezitările pe care le constatăm în epoca clasică în ce priveşte atribuirea

Hochzeitsfeuer herumzufiihren, weil damit die Ehe fur geschlossen gilt und die Eltern der Braut, um Aussehen zu vermeiden, sie anerkennen mussen". 1. Vezi mai sus, p. 39 şi n. 1. în plus, *Mânu,* 9, 29-93 - cazul fetei nubile *{rtumatl)* pe care tatăl întârzie să o mărite : după o aşteptare de trei ani, ea poate să-şi aleagă un soţ din aceeaşi clasă. în această situaţie, decăderea din drepturi a tatălui se explică : nu şi-a îndeplinit datoria întârziind

momentul procreării pentru fiica sa şi astfel şi-a pierdut autoritatea

„„------- *n; IQ*^\

modurilor fiecărei varna să nu fie secundare, ci să prelungească practica originară flexibilă. La limită, unul şi acelaşi bărbat, de vocaţie războinică de exemplu, putea, în funcţie de împrejurări: să primească în dar o femeie *(dana),* în mod gratuit şi solemn, de la tatăl ei; să obţină alta contra unui plăţi către tată *(sulka),* în obiecte sau în servicii; apoi să cucerească una prin violenţă *(hatvă, bhittvă);* în sfârşit, de-a lungul vieţii să se însoare cu una sau cu o mulţime de alte femei prin simplu consimţământ mutual *(sakămăm sakămah).* Personal, din motive atât comparative, cât şi legate de sursele indiene, înclin spre a doua ipoteză[1].

Putem acum reveni la Roma şi, în lumina acestor analogii indiene, să examinăm din nou dificultatea pe care o prezintă *usus-ul* în cadrul unei explicaţii trifuncţionale a celor trei moduri de obţinere a *manus-ului* matrimonial.

IV. Modurile de obţinere a *manus-ului* în societatea romană

Iată mai întâi textul lui Gaius, *Instit.,* 1, 110-113[1].

110. Femeile intrau în *manus-ul* (soţului) în trei feluri, prin *usus,* prin pâinea de alac *(farreus [panis]),* prin *coemptio.*

111. Intra în *manus* prin *usus* femeia care, după căsătoria legală, locuia (la soţul ei) un an, fără întrerupere: era atunci ca şi cum ea ar fi fost obiectul unei *usucapio* [luare în folosinţă] obţinută prin posesie timp de un an întreg; după acest interval, ea trecea în familia soţului, unde primea statutul de fiică. Iată de ce s-a prevăzut, cu titlu de rezervă, printr-o lege din Cele Douăsprezece Table că, dacă o femeie nu voia să intre în manus-ul soţului său prin această procedură, ea trebuia să

1. 110. *Olim itaque tribus modis in manum conueniebant: usu, farreo, coemptione.* 111. *Usu in manum conueniebat quae anno continuo nupta perseuerabat: nam uelut annua possesione usucapiebatur, in familiam uiri transibat, filiaeque locum obtinebat. Itaque lege Duodecim Tabularum cautum est, ut si qua nollet eo modo in manum mariti conuenire, ea quotantis trinoctio abesset atque eo modo cuiusque anni (usum) interrumperet. Sed hoc totum iuspartim legibus sublatum est, partim ipsa desuetudine obliteratum est.* 112. *Farreo in manum conueniunt per quoddam genus sacrificii quod Ioui Farreo fit; in quo farreus panis adhibetur, unde etiam confarreatio dicitur; complura praeterea huius iuris ordinandi gratia cum certis et solemnibus uerbis, praesentibus decern testibus, aguntur et fiunt. Quod ius etiam nostris temporibus in usu est: nam flamines maiores, id est Diales, Martiales, Quirinales, item reges sacrorum, nisi ex farreatis nati non leguntur, ac ne ipsi quidem sine confarreatione sacerdotium habere possunt.* 113. *Coemptione uero in manum conueniunt per mancipationem, id est per quamdam imaginariam uenditionem; nam adhibitis non minus quam V testibus ciuibus Romanis puberi-bus, item libripende, emit is mulierem, cuius in manum conuenit.*

   Paragrafele următoare se referă la o varietate ulterioară de *coemptio, coemptio* fiduciară.

lipsească de acasă, din an în an, câte trei zile consecutive, întrerupând astfel *usus-ul* din fiecare an. însă această formă juridică a fost complet suprimată, în parte prin legi, în parte prin cădere în desuetudine.

112. A intra în *manus* prin *farreus* constă într-un sacrificiu special oferit lui Iupiter Farreus; în acest sacrificiu, se aduce o pâine de alac, *panis farreus,* de unde vine numele de *confarreatio.* In plus, în cursul acestei formalităţi juridice se îndeplinesc mai multe ceremonii, care au efect[1] însoţite de formule fixe, solemne, în prezenţa a zece martori. Această formă juridică s-a păstrat până în zilele noastre : flaminii mari, adică flaminii lui Iupiter, Marte şi Quirinus, precum şi conducătorii sacrificiilor, nu pot fi aleşi în aceste posturi dacă nu sunt născuţi din părinţi căsătoriţi prin *farreus,* iar ei înşişi nu pot să-şi exercite sacerdoţiul dacă nu sunt căsătoriţi prin *confarreatio.*

113. In privinţa intrării în *manus* prin *coemptio,* aceasta are loc printr-o *mancipatio,* adică printr-un fel de vânzare imaginară. Astfel, în prezenţa a cel puţin cinci martori, toţi cetăţeni romani şi puberi, şi a unui *libripens* [cântăritor], cel care obţine *manus-ul* cumpără femeia.

Nu ne vom opri prea mult asupra modului *confarreatio.* Caracterul său sacru în cel mai înalt grad este de necontestat: *in sacris,* scria Plinius, 18, 3, *nihil religiosus confarreationis uinculo erat* [între ceremoniile sacre, nimic nu era mai sfânt decât legătura stabilită prin *confarreatio].* Pe lângă ceremonia religioasă comună tuturor căsătoriilor, acesta conţinea rituri proprii foarte vechi: de exemplu, după un sacrificiu, pielea victimei era întinsă pe cele două scaune pe care urmau să se aşeze cei proaspăt căsătoriţi. în plus, pe lângă *manus-ul* pe care îl asigura fără îndoială imediat, această procedură avea şi efecte mistice, de vreme ce numai ea conferea aptitudinea de a exercita primele sacerdoţii ale statului, mai ales *flamonium-nl* [funcţia de flamin] lui Iupiter, în care femeia *(flaminica)* avea de îndeplinit servicii şi îndatoriri sacre în aceeaşi măsură ca şi soţul ei.

Textele nu pomenesc rolul tatălui fetei în *confarreatio,* cu siguranţă pentru că acesta era de la sine înţeles: solemnitatea ceremoniei, patronajul lui Iupiter ca şi prezenţa flaminului său, cerinţa ca martorii să fie patricieni, faptul probabil că o parte din rituri aveau loc în casa fetei presupun participarea activă a acestui „donator".

Este imposibil de afirmat cu precizie în ce arie socială se practica *confarreatio.* Ea nu putea fi prea extinsă, cuprinzând de exemplu toţi patricienii, în caz contrar *flamen Dialis* ar fi fost în permanenţă ocupat cu acest oficiu accesoriu statutului său. însă nici nu se putea

reduce, aşa cum s-a presupus, la familiile flaminilor mari, *flamines maiores* [preoţii lui Iupiter, Marte, Quirinus] şi la cele ale regilor sacrificiilor, *reges sacrorum* [magistraţii ce prezidau sacrificiile], altfel ar fi creat rapid o castă flaminală care nu a existat niciodată. In orice caz, la origine era vorba de familiile patriciene.

Caracterul economic al principiului ce stă la baza modului *coemptio* reiese atât din actele care îl compun, cât şi din denumire: în pofida celor susţinute de Festus (66 L^1 =189 L^2), rădăcina *em-* nu a păstrat în latină sensul său preistoric de „a lua" decât în compuşii adjectivali şi verbali formaţi cu preverbe locale *(eximius* [ex+em- = luat din, ales]; *sumere* [sub+em- = a lua la sine, a apuca]; *demere* [de+em- = a lua de la sine, a îndepărta] etc.); *emere,* simplu sau cu preverbe de relaţie cum ar fi *co-* (precum şi *redimere* [re+em- = a cumpăra din nou, a răscumpăra]), nu are alt sens decât acela de „a cumpăra". Cât despre faptele de detaliu, sau despre puţinul care se ştie, problemele ridicate au fost rezolvate în diverse moduri. Iată ce mi se pare mai probabil.

a) Nu se poate stabili dacă cumpărarea a fost vreodată altfel decât simbolică. încă de la origini, s-a păstrat oare doar principiul, simulacrul unei vânzări-cumpărări? Sau simbolul s-a substituit unui târg autentic? în forma care ne este cunoscută, *coemptio* corespunde mai curând căsătoriei *ărşa* din India (cu plată simbolică, imediat utilizată religios de către tatăl femeii sau returnat de acesta fiicei) decât căsătoriei *ăsura* (vindere reală a fetei de către tată). Este însă posibil ca, în India chiar, modul *ărşa* să fi fost o corectare, o purificare a modului *ăsura,* menit să îl facă utilizabil pentru clasa brahmanilor.

b) în ciuda unei interpretări dată în aproximativ aceiaşi termeni de Servius, *Aen.,* 4, 103, şi de Isidor din Sevilla, *Orig.,* 5, 24, 26, preverbul, în *co-emptio,* nu implică reciprocitatea acţiunii, ceea ce ar fi cam lipsit de sens. Aşa cum se întâmplă frecvent în limbile cu preverbe, în special în greacă şi în latină, preverbul este cel care exprimă esenţialul acţiunii, rădăcina verbală nefăcând decât să specifice mijlocul sau modalitatea: la fel cum, în cazul unui colegiu de preoţi, *co-optare* înseamnă „a-şi adăuga un nou membru prin alegeri" (şi nu „a se alege reciproc"), *co-emere* are sensul de „a se însoţi cu o femeie prin cumpărare (reală sau simulată)". în ambele cazuri, *co-*exprimă în plus o nuanţă de egalitate: la fel cum preotul cooptat primeşte în cadrul colegiului acelaşi rang ca şi cei care l-au cooptat, tot astfel soţia luată prin *coemptio* devine jumătatea feminină a gospodăriei, *materfamilias* cu nimic mai puţin necesară decât *pater-familias* la realizarea proiectului comun. Preverbul corectează astfel ceea ce era înjositor în rădăcina verbului şi subliniază faptul că soţia

grijă de a afirma demnitatea femeii face ca, în ceremonia *coemptio,* viitorii soţi să se întrebe unul pe celălalt dacă acceptă să devină *materfamilias,* respectiv *paterfamilias* al partenerului/partenerei: aceste formule gemene nu fac aluzie la procedeul puţin plăcut de formare a cuplului (vânzarea), ci doar la intenţia nobilă a viitorilor parteneri (punerea bazelor unei căsnicii rodnice) şi la viitorul lor statut, nejustificând prin urmare sensul de reciprocitate pe care Servius şi alţii îl dau termenului *coemptio.*

c) în acest mod de căsătorie, ca şi în *confarreatio, manus-\x* este obţinut imediat de către soţ. Imediat după ce consemnează răspunsul proaspătului soţ, Servius conchide: „în consecinţă, femeia intra în *manus-ul* soţului şi era pentru soţ *materfamilias,* cu statut juridic de fiică".

d) S-a discutat mult pentru a stabili cine era cel care înstrăinează, mireasa sau tatăl ei, şi s-a subliniat rolul redus pe care pare să îl joace tatăl în procedură. însă Rossbach a citat[1] cu mult timp în urmă inscripţii ce dovedesc că de fapt tatăl sau. „părinţii" erau la originea „transferului" *(ex),* fiica limitându-se, din motivul expus la punctul b), să îşi pronunţe consimţământul (prin verbul „a voi" - *uelle)* care o salva de la o soartă de *ancilla* [sclavă] sau de *res* [lucru]: *J^ntoninam Volumniam uirginem uolent(em)... eparent(ibus)... coemit"*[2] [Acumpărat-o de la părinţi pe fecioara Antonina Volumnia, cu consimţământul ei].

1. A. von Rossbach, *Untersuchungen iiber die romische Ehe,* 1859, p. 77, n. 271.
2. în practică faptele erau mai nuanţate. Dacă şefii de familie puteau, în principiu, să-şi constrângă copiii, uzarea de acest drept nu era, cu siguranţă, un fapt curent: se pare că foarte de timpuriu, posibil dintotdeauna, sentimentele fetei erau luate în considerare iar acordul ei pentru căsătoria hotărâtă de tată sau negociată între tată şi familia viitorului soţ era, dacă nu cerut, cel puţin de dorit şi obţinut cât mai curând posibil. Această grijă şi-a lăsat de altfel amprenta asupra vocabularului din *coemptio,* adică din cele trei moduri în care femeia, „cumpărată" simbolic, risca să ajungă aproape o *ancilla*: ea nu este de fapt aşa ceva. în timpul ceremoniei, viitorii soţi se cercetau nu în privinţa cumpărării şi nici a *manus-ulni,* pe care nici unul dintre cuvintele lor nu le evocă şi care erau subiect de discuţie între mire sau tatăl acestuia şi tatăl sau tutorii fetei, ci explicit şi exclusiv la funcţiile familiale ale soţilor (Boethius, în *Ciceronis Topica,* 2, 3, 14):

   Coemptio uero certis solemnitatibus peragebatur et şese in coemendo inuicem interrogabant, uir ita: an sibi mulier materfamilias esse uellet ? lila respondebat, uelle. Item mulier interroeabat: an uir sibi oater-

Astfel, cele două moduri de obţinere a marcus-ului, *confarreatio* şi *coemptio,* se situează firesc şi cert la primul, respectiv la al treilea nivel din tabloul celor trei funcţii. în privinţa usus-ului, este oare posibil să fie scos din impasul în care l-au lăsat tentativele lui Noailles şi Gerschel ? Cred că da. Acesta nu constituie, desigur, o transpunere romană a idilicului mod *găndharva* din India, ci se legitimează în tabloul matrimonial ca făcând apel în mod diferit la acelaşi principiu: autonomia, în particular independenta contractanţilor, în special a femeii, în raport cu autorităţile obişnuite. *Usus-ul* prezintă, într-adevăr, aceeaşi originalitate şi, *mutatis mutandis,* aceeaşi dificultate juridică ca şi *găndharvavivăha.*

Punctul de plecare al procedurii prin *usus* nu este menţionat de nici un autor, fără îndoială pentru că nu era nimic deosebit de spus în legătură cu ea. Ştim doar că intervalul de un an începe din momentul *nuptiae* [căsătoria], al ceremoniei religioase după care femeia, căsătorită legal, trece de la casa paternă la casa conjugală *(de-ductio)*[1]. Aceasta presupune, cel puţin, că tatăl a consimţit şi nu exclude, cel mult, ca el să fi avut iniţiativa. Dar nu s-a produs faptul esenţial juridic, obţinerea de către soţ a *manus-nlui,* a puterii pe care o are tatăl asupra fiicei.

Gaius dă câteva detalii doar asupra efectului final al usus-ului. în aceeaşi măsură ca la început, consecinţa nu este cedarea mcmus-ului printr-o faptă a tatălui: prin simplul fapt că femeia avea să stea un an întreg şi neîntrerupt la soţul ei, tatăl va decădea automat din drepturile asupra fiicei, fără să poată interveni pentru a grăbi sau a împiedica această decădere. Mai mult decât atât: există într-adevăr o clauză de exceptare, însă nu tatăl este cel care o poate invoca, ci femeia: *si nollet...*[2] [dacă nu ar voi].

Coemptio se făcea după anumite forme fixe iar cei doi viitori soţi îşi adresau întrebări unul altuia în momentul ceremoniei. Bărbatul întreba dacă femeia dorea să fie pentru el *materfamilias,* iar femeia răspundea: da. La fel, femeia întreba dacă bărbatul doreşte să fie pentru ea *pater-familias,* iar bărbatul răspundea: da.

Altfel spus, femeia putea fără îndoială, nu *iure* [prin lege], ci *more* [prin datină], prin rugăminţi şi argumente, să evite să fie *coempta* [cumpărată], de către un bărbat care nu îi plăcea, dar dacă accepta, ea nu putea acţiona asupra mcmus-ului care, în acest caz, aparţinea automat şi imediat soţului. La fel trebuie să fi stat lucrurile în cazul *confarreatio,* poate cu mai multă autoritate din partea tatălui. Pentru *usus,* vezi pp. 51-54. 1. Pentru a simplifica, mă voi referi numai la tată. Dacă tatăl este mort, tutorele (sau tutorii), desemnat prin testament sau legitim, este cel care

nrpifl ***mn.nUR~u***

Această excepţie este definită de Gaius după textul din Cele Douăsprezece Table: *XII tabulis cautum est ut* [în Legea celor XII table s-a prevăzut ca], iar specialiştii în istoria dreptului deduc uneori din aceste cuvinte că autorii Tablelor sunt cei care au imaginat-o pentru a răspunde unei trebuinţe noi sau unui nou spirit al dreptului. Este posibil, dar nu cert: de bună seamă că juriştii autori ai acestei venerabile culegeri nu au inovat în toate domeniile, ci mai curând au înregistrat, au legalizat împotriva fanteziilor individuale ceea ce era deja pentru ei un *ius* [drept] sau un *mos maiorum* [datina strămunilor, tradiţia]. Dacă Gaius a citat Tablele, a făcut-o pentru că nu dispunea şi nici nu avea cum să dispună de atestări mai vechi. Expresia de mai sus nu implică în mod necesar că ele ar fi adăugat o clauză la tradiţia juridică; ea constată că în Table, o dată cu Tablele, şi-a găsit formularea această precauţie, fie că a fost sau nu anterioară lor, că a fost inventată sau doar confirmată în scris în momentul redactării lor. O analogie indiană recomandă, de altfel, ca separarea trinocţială a soţilor să fie considerată o practică preromană. Această practică se regăseşte, într-adevăr, plasată şi utilizată diferit, în ritualul indian de căsătorie[1]: imediat după căsătorie, cuplul trebuie să trăiască trei zile şi trei nopţi izolat, în abstinenţă, ocupându-se cu practici religioase, abia după acest interval căsnicia fiind valabilă. Privită astfel, *usurpatio trinoctii* romană înseamnă, pentru cuplu, „a porni de la zero", a începe împreună o viaţă nouă.

In orice caz, fata măritată, şi numai ea, are iniţiativa. Desigur, se poate considera că, în practica uzuală, ea nu va acţiona decât cu acordul sau la porunca tatălui ei, însă din textul lui Gaius - redactare precisă, studiată, ce trebuie luată ca atare - reiese că nu acesta este, din punct de vedere juridic, esenţialul: nu este vorba de altceva decât de alegerea, de voinţa femeii: *si nollet*[2]. Uzând sau nu de *usurpatio trinoctii,*

1. *Trirătra* - „interval de trei nopţi" ; vezi Haas (mai jos, p. 86), pp. 325-331. Timp de trei nopţi după căsătorie, soţii dorm pe jos şi respectă castitatea, întreţin focul făcut la nuntă, mănâncă doar orez şi lapte, nesărate. Dis-de-dimineaţă, înainte de răsăritul soarelui şi seara târziu, după apus, ei dau pe foc ca ofrandă o libaţie din acel orez sau din acel lapte ori boabe prăjite - ceea ce reprezintă sacrificiul obişnuit de dimineaţă şi de seară, cu excepţia faptului că femeia oferă în timpul *trirătrei* şi un pre-sacrificiu pentru ca trupul ei să fie fertil. *Păraskara,* 1, 9, 9 prezintă *trirătra* ca fiind echivalentul (minim) simbolic al unui an: „ei să nu se împreuneze timp de un an *(samvatsaram),* sau douăsprezece nopţi, sau şase nopţi *(dvădasarătram şadrătram),* sau cel puţin trei nopţi *(trirătram antatah).* în a patra zi, se îndeplinesc diverse ceremonii pentru a încheia purificarea trupului femeii - ceea ce dă un sens precis *trirătrei,* diferit de sensul juridic roman, şi la care Haas propune analogii din folclorul german.
2. In mod asemănător, *uelle* [a voi, a dori] are sensul său deplin, individual,

în întrehăn'le an"rf*Sfltft în raHrnl mnHnlni *frtoryintirt trarri* «ini onc Y-I *AC*

părăsind sau nu căminul conjugal trei nopţi la rând, ea are puterea absolută de a menţine sau de a anula *manus-ul* tatălui asupra ei. în studiul său „Nouvelles perspectives sur le mariage romain", căruia nu-i pot accepta nici argumentarea, nici concluziile, Henri Levy-Bruhl cel puţin a exprimat corect acest efect paradoxal al *usus-ului,* fără analogie în ansamblul dreptului roman.

> Se înţelege destul de bine că uzucapiunea obişnuită este un mod de transfer nonvoluntar, altfel spus, că ea operează o expropriere, într-adevăr, în acest caz, vechiul proprietar şi-a neglijat bunul, şi cum e nefiresc ca un lucru să rămână fără proprietar, prescripţia achizitorie acordă titlul şi prerogativele celui care, un timp considerat suficient de lung, s-a comportat ca stăpân asupra lucrului respectiv. Este de ajuns însă ca vechiul proprietar să îşi manifeste dreptul într-o manieră adecvată ca usucapiunea să înceteze. Situaţia pare cu totul diferită în privinţa usus-ului matrimonial. Acesta operează, de asemenea, o expropriere, mai gravă chiar decât cea produsă de obişnuita *usucapio,* de vreme ce are loc o *capitis deminutio* [restrângere a capacităţii juridice], o schimbare a statutului unei persoane libere şi transferul întregului său patrimoniu prezent şi viitor. Or, se pare că nu i se acordă *paterfamilias-\i\ui* femeii dreptul de a se opune, nici mijloacele de a întrerupe prescripţia, chiar dacă nu i se poate reproşa vreo neglijenţă. Cum se poate ca numai trecerea timpului să producă efecte atât de drastice?... Suntem în acest caz, într-adevăr, în prezenţa unei instituţii sui *generis.*

Recunoaştem aici, aplicată la *manus,* anomalia din*găndharvivăha:* deposed ea legală a tatălui, care nu este consultat, în beneficiul soţului, prin decizia liberă a fiicei sale. Motivul trebuie să fie acelaşi, deşi cu o importanţă mai redusă, aproape fosilizată: în măsura în care societatea romană o permite, stingerea maraus-ului patern şi crearea simultană a mcmus-ului marital realizate de *usus* sunt bazate pe autonomie, mai precis pe autonomia jumătăţii mai slabe a cuplului, a celei care în orice altă împrejurare nu este autonomă, femeia. In India, această autonomie acţionează puternic şi încă de la început : ea creează cuplul, face căsătoria. în cazul Romei, nu intervine decât mai târziu: cuplul a fost deja creat, căsătoria împlinită, fără ca femeia să fi participat la decizie mai mult decât la celelalte proceduri, însă ea rămâne suverană, singura suverană şi cât timp va dori în privinţa manus-ului; ea este cea care, în anumite perioade ale anului, păstrează posibilitatea de a-şi alege după propria dorinţă stăpânul civil, precum şi pe aceea de a exprima această alegere printr-un gest insolit: părăsirea domiciliului conjugal, eventual fără acordul soţului şi fără *auctoritas* [autoritatea] tatălui său.

Această urmă de libertate, aplicată într-un singur moment şi **într-nn sinpiir nunct ni** nrnno<1iimi «-- ~- ---------- J--------- ;-L:L;i-'

compară cu libertatea romanescă, intrepridă, pasionantă a eroinei din cuplurile găndharvice. Prin deschiderea pe care o realizează în statutul femeilor *uirgines* [fecioare] şi *matronae* [femei măritate] mereu supuse, ea completează totuşi interpretarea trifuncţională a tabloului modurilor de achiziţie a *manus-ului.*

Sau, mai bine zis, l-ar completa fără drept de apel dacă dreptul roman ar prezenta în plus, distinct de acesta, un al patrulea mod legitim echivalent modului indian *răkşasa,* bazat ca şi el pe celălalt principiu al celei de-a doua funcţii: forţa. Desigur, chiar în societăţile civilizate, se întâmplă să mai existe căsătorii prin răpirea fetei, şi chiar ca acesta să fie - ca, de curând, la prietenii mei cerchezi -mijlocul cel mai onorabil de a căpăta o nevastă. însă, din motive pe care le-am reamintit mai sus, Roma nu a tolerat în practică acest mod. L-a expediat, în schimb, în legenda originilor sale şi, chiar şi acolo, atunci când tovarăşii lui Romulus îşi legalizează căsătoriile cu sabinele, la început victime, apoi iubite devotate şi complice, ei corectează, atenuează violenţa iniţială recurgând pentru această circumstanţă la respectabila *confarreatio.*

E necesară de altfel - la apariţia într-un capitol de drept roman a aspectului „libertate" al celei de-a doua funcţii - reluarea reflecţiilor de mai sus privitoare la aspectul „forţă şi violenţă" al acestei funcţii: autonomia deplină, aşa cum funcţionează ea de exemplu în mitologia lui Indra sau în modurile de căsătorie recomandate pentru kşatriya, nu are un rol mai mare decât violenţa în societatea romană, în care *libertas* [libertatea] este cu totul altceva şi nu riscă să se transforme în *licenţia* [bunul plac]. întreaga viaţă publică şi privată este guvernată de jocul încâlcit şi complex al unor forme de putere: *imperium* [puterea supremă, civilă şi militară], *potestates* [ipostaze ale puterii juridice], *auctoritas* [puterea juridică deplină]. De aici rezultă fără îndoială limitarea extremă a părţii de iniţiativă lăsate femeii în mecanismul usus-ului matrimonial şi senzaţia că excepţia constituită de *usurpatio trinoctii* rămânea probabil cel mai adesea o clauză formală. O adevărată libertate a femeii şi-ar fi avut punctul de plecare - ca în modul *găndharva* şi în *svayarnvara* epică ce constituie o corectare a acestuia - chiar la începutul operaţiunilor, în momentul *nuptiae,* dacă fata putea să hotărască, fără autorizarea sau chiar împotriva tatălui, să se căsătorească, *nubere,* şi să se mute din casa părintească. Nu aşa stau lucrurile în Roma istorică. însă reducerea libertăţii femeii la *trinoctium* nu ar fi oare, la rândul ei, efectul unei corecţii riguroase?

V. Ipoteze

Interpretarea celor trei moduri de achiziţie a *manus-ului* ca pe un tablou unitar în prelungirea tabloului deja indo-european bazat pe principiul celor trei funcţii nu înseamnă, bineînţeles, contestarea faptului că fiecare mod a suferit evoluţii preistorice şi istorice, peromane şi romane: cum s-ar putea contesta aceasta de vreme ce mişcarea are loc în continuare sub Republică şi sub Imperiu?

Dacă modul *confarreatio,* de tip arhaic şi protejat prin prezenţa imuabilului flamin al lui Iupiter, nu pare să se fi modificat prea mult, este clar că modul *coemptio,* aşa cum ne este el cunoscut, îşi datorează cel puţin forma, în special prin prezenţa *libripens-ului,* unui tip de reglementări comerciale care nu este cel mai vechi din Roma: de pildă, în cazul ansamblului de operaţii efectuate *per aes et librar»},* trebuie să se considere că, în mod real sau simbolic, cumpărarea femeii a fost iniţial socotită în capete de vite, în *pecus* [animal de turmă] înainte *ăepecunia* [avere, bani], similar modului *ărşa* din India; principiul originar nu s-a schimbat, însă aplicarea lui s-a adaptat moravurilor şi mijloacelor fiecărei epoci. Este *a priori* probabil, şi în acest sens se exprimă mai mulţi specialişti actuali în dreptul roman, ca evoluţia să fi fost sensibilă în special la ceea ce noi înţelegem prin al doilea nivel, în care femeia avea o oarecare libertate, pentru a ajunge la ceea ce ne este cunoscut sub forma wsws-ului matrimonial şi a unei *usurpatio trinoctii.*

Teoria cea mai satisfăcătoare asupra acestui *usus* nu mai vede în el un mecanism omogen cu *confarreatio* şi *coemptio.* Deşi cei trei termeni sunt grupaţi într-un tablou devenit tradiţional, *usus-ul* matrimonial nu ar fi nici primitiv şi nici, la origine, achizitiv. t/sus-ul mobiliar şi imobiliar s-ar fi extins la căsătorie printr-un efect al obişnuinţei - al maniei, spun unii - romanilor de a transfera în domeniul dreptului persoanelor, concepte şi instituţii din domeniul dreptului bunurilor.

Pe de altă parte, chiar în propriul său domeniu, cel al bunurilor, *usus-u* nu ar fi fost iniţial destinat să confere proprietatea, cum o

face de pildă *mancipatio,* ci doar să dovedească, în caz de litigiu, o proprietate obţinută anterior şi în alt mod, folosirea unui teren sau a unui obiect fără a întâmpina vreo împotrivire un timp destul de lung pentru a-1 scuti pe utilizator de obligaţia de a le justifica proveniența.

Acest *usus* probatoriu ar fi fost cel introdus în dreptul matrimonial. La început, el nu ar fi servit decât la stabilirea rapidă, în beneficiul soţului sau al moştenitorilor, a existenţei unui *manus* obţinut anterior, chiar cu mult timp înainte, fie printr-o *confarreatio,* fie printr-o *coemptio,* moduri ce confereau automat şi imediat acest *manus*[1].

La origini însă, exista şi un al treilea mod de căsătorie, *sine mânu*[2], şi aici intervine interpretarea inscripţiei de pe vasul din Quirinal pe care am publicat-o în 1969 şi care va fi actualizată în Apendicele II.

1. Max Kaser, *Das romische Privatrecht*[2], I, 1971: „Prin *usus,* femeia intră în *manus-u*\ soţului ei dacă a trăit un an cu el, legal căsătorită. Aceasta nu este decât o aplicare a regulii generale din Cele Douăsprezece Table, 6, 3, *usus auctoritas... annus esto* [puterea juridică a dreptului de folosinţă...să dureze un an]. Regula nu se aplică doar la lucruri, ci este valabilă şi în cazul persoanelor, în acelaşi mod în care persoanele pot fi, la rândul lor, subiect al *mancipatio.* In cazul în care, după trecerea unui an, *paterfamilias* care avusese până atunci puterea asupra femeii o cere înapoi de la soţ, acesta nu mai are nevoie, pentru a îndepărta acţiunea, să dovedească faptul că a obţinut *manus-ul* matrimonial în mod legal, fie prin *coemptio,* fie prin *confarreatio.* Altfel spus, la origine scopul Msus-ului nu a fost de a face posibilă, pe durata unui an, o căsătorie *sine mânu.* Mai degrabă nu a avut, la origine, decât o funcţie probatorie („die prozessuale Funktion"), aceea de a-i facilita soţului apărarea *manus-ului* său asupra femeii împotriva unei acţiuni revendicative a *paterfami-*Zias-ului acesteia, sau chiar a unui terţ...".
2. Raymond Monier, *Manuel elementaire de droit romain,* I[5], 1945, p. 286: „Noi considerăm că o căsătorie înconjurată de rituri religioase tradiţionale s-a putut efectua legal, încă din perioada celui mai vechi drept roman, fără obţinerea imediată de *manus* asupra femeii [...] Căsătoria *sine mânu* este în esenţă o situaţie de fapt, bazată pe viaţa în comun şi pe voinţa celor doi soţi, recunoscută de drept. Ea nu presupune utilizarea unor formule solemne [...] Elementul esenţial şi indispensabil cerut pentru realizarea căsătoriei este acordul celor doi soţi, voinţa reciprocă de a avea acelaşi statut social *(honorem matrimonii inuicem habere* [să deţină reciproc demnitatea conferită de căsătorie]), de a procrea şi de a creşte copii (Festus, v° *quaeso).* Dovada acestei voinţe care deosebeşte *iustae nuptiae* [căsătoria legitimă] de *stuprum* [adulterul], pedepsit de legea Iulia, şi de concubinaj rezultă de obicei din ceremoniile religioase şi din actele ce însoţesc celebrarea căsătoriei, dar *iustae nuptiae* pot exista şi în afara oricărei solemnităţi; în cazul vieţii în comun cu o femeie onorabilă, se presupune existenţa unei căsătorii *(Dig.,* 23, 2, fr. 24)".

în secolul al Vll-lea sau al Vl-lea, nişte tutori se angajează prin jurământ să facă în aşa fel încât pacea să se restabilească în noua căsnicie în cazul în care pupila lor nu ar fi ascultătoare faţă de soţ. Din text aflăm trei lucruri: dacă tutorii sunt astfel chemaţi să acţioneze *ope tutelae* [prin împuternicirea tutelei], înseamnă că partenerul lor nu obţine manus-ul prin căsătorie; dacă ei se angajează astfel, în scris, să intervină, înseamnă că intervenţiile de acest gen nu erau obligatorii şi nici uzuale; în sfârşit, obiectul intervenţiei *-pacari uobis* [să vă împac] - este limitat, nu este nici măcar pro-priu-zis juridic, nereferindu-se decât la dispoziţia femeii şi la pacea cuplului conjugal, şi lasă în definitiv femeia liberă în privinţa esenţialului : a menţine sau a rupe căsnicia în care ea nu este *comis* [docilă, supusă].

Or, tocmai asupra acestei forme de căsătorie, intruziunea analogică a usws-ului bunurilor în raporturile matrimoniale a produs probabil cea mai gravă alterare: grefându-se pe nunta deja celebrată, *usus-n* -care asigură un drept de proprietate incontestabil după un an de utilizare - a ajuns să anuleze libertatea femeii şi a creat în detrimentul ei un efect achizitiv nedorit de către părţi de vreme ce acestea îndepărtaseră, la origine, schimbarea manus-ului. Din fericire pentru femeie, *usus-ul* a adus cu el în căsătorie corectivul pe care îl avea deja în materie de bunuri: imitată de întreruperea uzucapiunii, însă cu o modificare importantă, *usurpatio trinoctii* i-a permis femeii să scape, dacă dorea, de sub *manus-ul* soţului, şi a păstrat o ultimă cale pentru libertatea ei de alegere, *arbitrium[1]-ul* său.

Aşadar, iniţial, înainte de extinderea «sus-ului bunurilor la raporturile personale dintre soţi, tabloul roman care ar trebui utilizat comparativ ar fi foarte apropiat de tabloul indian şi, la fel ca acesta, s-ar referi la căsătorie şi nu doar la obţinerea *manus-ului:* două moduri antrenând automat şi imediat manus-ul - *confarreatio,* bazat

1. M. Kaser nu pare să admită existenţa la origini a căsătoriei *sine mânu.* El continuă astfel expunerea citată în penultima notă: *„Usus-ul* nu a dobândit în dreptul privat efectul de a crea manus-ul soţului - efect pe care nu îl avea încă de la început - decât din momentul în care au început să se încheie căsătorii fără *coemptio* sau *confarreatio,* prin urmare fără ca femeia să intre sub manus-ul soţului. în acelaşi timp s-a manifestat însă necesitatea existenţei unui mijloc consevator care să împiedice usus-ul să cauzeze intrarea în *manus.* Acestei necesităţi îi răspunde regula din Cele Douăsprezece Table, 6, 4: intervalul de un an este declarat întrerupt iar *conuentio in manum* este împiedicată dacă femeia a lipsit din casa soţului timp de un *trinoctium.* Această prescripţie este cea care a permis crearea unei căsătorii *sine mânu". Cf.* p. 79 (§ 18 III): *„[a,* usus], în care excepţia *trinoctium-ului* a fost vizibil introdusă ulterior..." (p. 79, n. 35, bibliografie critică).

pe sacru, şi *coemptio,* bazată pe economic; un mod *sine mânu* bazat pe libertate care, în ceea ce priveşte femeia, trebuie să fi fost practic anihilat prin aplicarea abuzivă a mecanismului «sus-ului.

Astfel putem concepe în prezent atât originea tabloului roman, cât şi, sub un aspect esenţial, îndepărtarea sa timpurie de tabloul indo-european.

VI. Căsătorii epice: Heracles, Sigurdr

Concordanţa dintre India şi Roma, care dă seama de cel mai aparte dintre modurile de obţinere a *manus-ului,* îi va incita poate pe specialiştii în dreptul iranian[1], grec, germanic[2], celtic să reexamineze teoriile referitoare la căsătorie din această nouă perspectivă. Nu ştiu ce vor descoperi. Este posibil să fie recunoscut acelaşi tablou trifuncţional, mai mult sau mai puţin deformat. Este posibil de asemenea ca, la fel ca în atâtea alte domenii, India şi Roma să rămână singure în faţa unei mulţimi de tradiţii comune: evoluţii sociale sau substraturi etnice diferite, reforme religioase imperioase, cum ar fi zoroastrismul, sau reflecţii ale legislatorilor filosofi, pe scurt, geografia şi istoria pot să fi produs peste tot în alte părţi noi categorii, noi diviziuni. Nu vom aborda aici aceste cercetări delicate şi nesigure. Dispunem însă din acest moment de un alt tip de documentare, utilizabil imediat, care ne permite să conchidem că, într-adevăr, ansamblul lumii indo-europene a cunoscut teoria modurilor de căsătorie pe care am desprins-o numai din cazurile Indiei şi Romei.

Ideologia este adesea mai conservatoare, mai tenace decât practica şi, chiar după transformări considerabile în structurile sociale, se menţine mult timp în expresiile sale libere, mai ales în mitologie şi în literatură. îmi propun să demonstrez că aşa stau lucrurile în cazul dreptului matrimonial din Grecia, din Scandinavia, din India chiar, şi fără îndoială din Roma: în aceste domenii, epopeea nu doar

1. Faptele iraniene pun probleme specifice, cu principii de clasificare diferite. V.O. Klfwa, „Zur problematik der Ehe-Institution im alten Iran", în *Archiv Orientalni,* 34, 1966, pp. 554-569; J. Cawasji Katrak, *Marriage in Ancient Iran,* 1965 ; şi din nou F. Spiegel, *Erânische Alterthumskunde,* III, 1878, pp. 677-678.
2. La germani se observă, în ordine dispersată, derivate ale căsătoriilor prin răpire, prin acord negociat sau prin cumpărare, prin viaţă în comun prelungită (la germanii occidentali). în plus, limbile germanice sunt singurele care au cuvinte înrudite cu termenul latin (şi italic) *manus:* islandeza veche *mund,* „mână" şi *mundr,* „zestre"; germana veche de sus *munt,* „mână, protecţie, tutelă": m™ Vn™u»/) fu*»™»

conservă, ci utilizează sistematic, uneori sub formă de cadru, alteori ca punct de plecare, tabloul modurilor de căsătorie şi al principiilor acestora. Datele greceşti si scandinave prezintă o analogie remarcabilă.

îl rog pe cititor să îşi reamintească ipoteza maximală prezentată în această carte, la sfârşitul capitolului al patrulea[1]: cea care prevede ca un acelaşi personaj să experimenteze, în diverse momente ale vieţii sale, toate sau o parte din procedurile fundamentale, din ceea ce India numeşte căsătoriile *brahma* (dăruirea fetei în mod gratuit si cu conotaţie religioasă de către tată), *ăsura* (cumpărarea fetei de la tată), *răkşasa* (răpirea violentă a fetei, fără voia ei, de la părinţi, fără consimţământul acestora), eventual şi căsătoria *găndharva* (uniune decisă împreună şi liber de către cei doi parteneri). Se va verifica uşor că pe această combinaţie de moduri se dezvoltă, în versiunea cea mai răspândită a mitului, cariera conjugală a lui Heracles şi - după cele mai sistematice mărturii - cea a lui Sigurdr.

Am expus în altă parte motivele pentru care nu fragmentez tablourile de ansamblu ale vieţii lui Heracles, concordante în linii mari, date de Diodor şi de Apollodor[2]. O temă veche, prezentă şi în epopeile din India (Sisupăla), din Scandinavia (Starkadr) şi din Osetia (Batraz), o împarte în trei perioade, ale căror articulări sunt subliniate de trei boli şi de trei recurgeri la oracolul din Delfi urmate de trei ispăşiri, dintre care ultima îl introduce, transfigurat, într-o altă viaţă. Or, în strânsă legătură cu această divizare şi fără o suprapunere exactă cu ea, se observă o altă punctare a vieţii pământene a eroului: el încheie două căsătorii oficiale şi complete şi, în plus, după cea de-a doua, plănuieşte o a treia pe care o vor împiedica doar gelozia şi imprudenţa soţiei de atunci.

1) îşi începe viaţa publică printr-o faptă de vitejie dezinteresată: singur sau însoţit de tovarăşi tineri, înflăcăraţi de vorbele sale, el pune capăt tributului anual pe care insolentul rege Orchomene îl impunea Tebei, patria sa de adopţie, şi răstoarnă astfel raporturile dintre cele două cetăţi. „Admirând curajul tânărului" (conform lui Diodor) sau „ca răsplată pentru fapta sa" (după Apollodor), regele Tebei, Creon, i-o dă de soţie pe fiica sa Megara (Diodor, Apollodor), fără ca el să i-o fi cerut, şi îi încredinţează regatul „ca unui fiu din sângele lui" (Diodor).

însă Eurysteu se îngrijorează şi îi impune cele douăsprezece Munci. Cum Heracles, nedorind să se umilească într-atât, se împotriveşte voinţei lui Zeus, este pedepsit printr-o criză de nebunie în timpul

1. Vezi mai sus, p. 42.
2. Despre modul de abordare a dosarului extrem de abundent privitor la acest erou, vezi *Heur,* pp. 89, 90 şi *ME* II, pp. 117-124.

căreia îşi ucide copiii. O dată îndeplinite cele douăsprezece Munci, o repudiază pe Megara, pleacă unde vede cu ochii şi îşi caută o altă soţie.

2) Prima fată pe care o cere, lole, îi este refuzată de tatăl acesteia, Eurytos, regele Oechaliei, şi de fraţi, deloc dornici să o vadă împărtă şind soarta Megarei. El se răzbună atrăgându-1 într-o cursă pe unul dintre fraţi şi ucigându-1 prin trădare. Pentru această a doua greşeală este pedepsit cu o boală de care oracolul lui Apollo nu îl mântuie decât prin trimiterea lui, ca umil servitor, la picioarele Omphalei. Pleacă apoi din nou spre alte aventuri, cu aceeaşi dorinţă de a se recăsători. întâlnirea cu Meleagru îi pecetluieşte alegerea: acesta, pe patul de moarte, îl roagă să se însoare cu sora lui. Heracles se duce deci la Calydon, în Epir, unde domneşte Oeneu (Oineus), tatăl lui Meleagru şi al Deianeirei. O cere pe fată şi îşi justifică această cerere prin marile servicii pe care le aduce de îndată calydonienilor: îl învinge pe Acheloos, un alt pretendent, fluviu în formă de taur care, de atunci încolo, prin apele sale ca şi prin Cornul Abundenţei pe care este silit să îl dea învingătorului, avea să asigure belşugul ţării:

> Heracles s-a dus la Calydon, spune *Biblioteca* lui Apollodor, 2, 7, 5, şi, cerând mâna Deianeirei, fiica lui Oeneu, s-a luptat cu Acheloos, care îşi dorea la rândul lui această căsătorie şi luase forma unui taur. I-a rupt un corn. S-a însurat atunci cu Deianeira, apoi i-a înapoiat cornul lui Acheloos în schimbul cornului Amalteei; Amalteea, fiica lui Hemonius, avea un corn de taur care, după spusele lui Pherecyde, avea puterea să dea din belşug, după dorinţă, hrană şi băutură.

3) La puţin timp după aceasta, o întâmplare îi pune pe cei doi pe drumuri. în faţa unui râu, ei au de-a face cu păzitorul acestuia, centaurul Nessus, care, rănit de moarte de Heracles, apucă să îi dea Deianeirei un amestec din sperma şi din sângele său: filtrul acesta, spune el, îi va asigura dragostea soţului ei; era de fapt o otravă teribilă.

Heracles îşi ridică o armată şi merge la zidurile Oechaliei, lăsând-o în urmă pe Deianeira: el nu uită că mai are de plătit o poliţă regelui Eurytos, care i-o refuzase în trecut pe fiica sa, lole. Ia cu asalt şi jefuieşte cetatea, o cucereşte pe lole. Se îndrăgosteşte de ea atât de tare, încât Deianeira, aflând, foloseşte filtrul fatal. Ea înmoaie în licoarea lui Nessus o tunică pe care i-o ceruse Heracles. Imediat ce acesta o îmbracă, o arsură de nesuportat începe să-i sfâşie carnea.

Dlină sfatul lui At>ollfl_ SA 1irr>S *na* rno oi *ea ar-,tnn)i* tv, <"«« J—. ---------- *i* ----1

4) Abia primit în Olimp, Hera consimte să îl adopte. în mod solemn şi, de acum înainte, fără riscuri pentru soţi, regii i-o dau de nevastă pe Hebe.

Prima căsătorie, cu Megara, are acelaşi resort ca şi căsătoria *brahma,* cu laicizarea cuvenită între familii războinice: tânărul nu este un pretendent; dacă vitejiile sale îi dovedesc valoarea, el nu le înfăptuieşte decât ca pe un omagiu gratuit adus patriei sale de adopţie. Tatăl fetei este cel care ia iniţiativa; conştient de calităţile tânărului, el îl alege să-i fie ginere şi îl tratează ca pe un fiu.

A doua căsătorie, cu Deianeira, nu se încheie propriu-zis prin cumpărare, prin dăruirea de bunuri materiale către tată: cavaler rătăcitor, Heracles nu are nimic să-i dăruiască regelui Calydonului. El îi aduce totuşi o formă superioară de „kalym": prezentându-se în mod expres ca pretendent, o eliberează pe Deianeira de avansurile lui Acheloos, pe care îl obligă în plus să asigure belşugul ţării. Este vorba aici de o variantă a unui tip nobil de căsătorie prin cumpărare, descris de un erou al *Iliadei* (13, 363-384, trad. Paul Mazon):

> „(Idomeneu) îl ucide pe Ot*ioneu care venise din Cabezos să se adăpostească între zidurile Troiei. Sosise de puţin timp, atras de larma războiului. Venea să o ceară pe una dintre fiicele lui Priam, Casandra, cea mai frumoasă dintre toate. Nu aducea nici un dar, ci promitea, în schimb, o faptă de vitejie (366: dvdsSvov, tmeaxETo 8e [i£ya ^pyov): îi va alunga pe fiii aheilor departe de Troia. Atunci bătrânul Priam i-a făgăduit că îi va da fata (368-369: UTTO *&"£ aytto* xaî xaT£V£ua£ SuiaE^iEvcu). Iar el se lupta bizuindu-se pe această promisiune (369: 6 SE fidpvaG' uiToaxEcrinai nOnoaţ).
>
> [Când îl ucide, cretanul îl ia peste picior:] „Ah! Otrioneu, te felicit, ca pe nimeni altul în lumea asta, de crezi că-ţi vei putea ţine cuvântul faţă de Priam Dardanidul, ce ţi-a făgăduit în schimb pe fata lui! însă şi noi ne vom pricepe să ţinem astfel de făgăduieli şi, treacă de la noi, îţi vom da o fată de-a Atridului, prima dintre frumoase, ţi-o vom aduce de nevastă, din Argos, dacă ai veni la noi să nimiceşti buna cetate Ilion. Haidem! Urmează-mă: să mergem pe corabie să punem la cale nunta (381-382 : *5* <pp' ETTI vnuoi auvuj|iE0a TrovTOTrdpoiaiv d^cpi yd|au)): nu ne vom uita la daruri, fii liniştit (389 : ETTEÎ OU TOI EESVIOTQÎ xaxoi dpEv)!"

Fapta de vitejie-serviciu prin care Heracles o obţine pe Deianeira are aceeaşi valoare: el îl înfruntă pe Acheloos în calitate de pretendent (£uvnaT£U£To [o cerea în căsătorie]: Apollodor 2, 7, 5), eliberează ţara şi îi dăruieşte prosperitatea. în loc să „plătească", el „câştigă" printr-un serviciu favoarea pe care venise să o ceară.

Răpirea Iolei, după uciderea tatălui ei şi a fraţilor şi distrugerea oraşului, corespunde în toate privinţele definiţiei căsătoriei *răksasa.*

cu această fată pe care o ceruse cândva şi care îi fusese refuzată, înlocuind-o pe uitata Deianeira sau alăturându-i-o ? Este cel puţin ceea ce Deianeira avea motive să creadă, recunoscând în Iole, şi numai în ea dintre toate prizonierele, o adevărată rivală[1]. Tratamentul pe care Heracles, muribund, i-1 rezervă lolei la finalul *Trachinienelor* este de altfel semnificativ: îi cere fiului său Hyllos - propriul fiu al Deianeirei - să promită că o va lua nu de amantă, ci de soţie legitimă (1224: irpoaGau *8ă\iapia),* făcând din acesta înlocuitorul lui onorabil.

Tabloul acestor căsătorii pământene ale eroului este completat de nenumăratele sale uniuni *găndharva* : împreunări întotdeauna consimţite, uneori solicitate, zămislind eroi cărora această ascendenţă le conferă legitimitate[2].

Se pare deci că autorii gestei, între alte scopuri, au urmărit să îl treacă pe eroul panelenic prin toate formele de căsătorie pe care o teorie ancestrală, dar nu şi practica de atunci, le reunea într-un sistem. In această privinţă, ca şi în multe altele, Heracles prelungea fără îndoială o tipologie deja indo-europeană[3], de vreme ce în lumea germanică, mult mai târziu, unul dintre cele mai faimoase personaje de epopee a fost supus aceleiaşi exigenţe. Voi expune cât mai pe scurt această concordanţă, lăsând unui cercetător mai tânăr sarcina de a observa, din punct de vedere comparativ indo-european, ansamblul ciclului Sigurdr-Siegfrid.

Cel puţin într-un text din dosarul scandinavului Sigurdr, nu două, ca de obicei, ci trei prezenţe feminine hotărăsc destinul eroului. Contează mai puţin aici originile acestei *Gripisspă,* ale acestei „profeţii a lui Gripir", poem târziu (secolul al Xll-lea), al cărui autor s-a străduit să ajusteze conţinutul mai multor poeme anterioare, păstrate în *Edda* în versuri. Fapt este că, înainte de a o introduce pe Gudrun, el a dedublat-o pe Brynhildr într-o Sigrdrifa şi o Brynhildr şi că, între „copilăriile" (uciderea lui Fafnir şi Reginn, obţinerea săbiei şi a comorii) şi asasinarea eroului, tot conţinutul poemului se organizează în jurul acestor trei femei.

1) Cu sabia din „copilărie", Sigurdr taie armura Walkyriei adormite Sigrdrifa, care se trezeşte, îl învaţă runele - şi dispare din scenă. Se ştie însă, chiar datorită textului din care s-a informat autorul *Gripisspei,* că amândoi, Walkyria şi eroul, şi-au jurat să se unească

1. „... şi nu a trimis-o aici drept sclavă, oi35' WCHTE SouAnv", a spus solul Deianeirei, Sofocle, *Trach.,* 367.
2. Şi în *Trachinienele,* Deianeira aminteşte că Heracles este, dintre toţi oamenii, cel care a avut cele mai multe astfel de „căsătorii", 459-460:

pentru veşnicie[1]. Autorul, fără îndoială, a „sărit" peste această clauză esenţială pentru că dorea să păstreze momentul logodnei pentru a doua întâlnire.

2) Sigurdr este oaspetele regelui Heimir. Acolo o vede pe Brynhildr, o fată pe care o creşte Heimir, şi se îndrăgosteşte nebuneşte de ea. Hotărăşte să o „cumpere de soţie"[2], se înţelege cu familia asupra condiţiilor şi pleacă - evident, cu intenţia de a reveni mai târziu să îşi ia soţia astfel achiziţionată.

3) Sigurdr merge însă apoi în ospeţie la regele Gjuki, a cărui soţie, Grimhildr, îl face să uite, prin „înşelăciune" (magie), de logodnă: ea îl meneşte propriei sale fiice, Gudrun[3]. Eroul, care nu se mai gândeşte la Brynhildr, se lasă astfel însurat cu forţa.

Urmează apoi, în ordine, minciunile şi răzbunările ce alcătuiesc intriga ciclului *Nibelungilor*.

Aceste două *matrimonia interrupta* [căsătorii întrerupte, neconsumate] şi această căsătorie consumată corespund, în resorturile lor, principalelor forme indiene:

1) Sigrdrifa este surprinsă dormind *(cf.* modul *paisăca),* dezarmată cu sabia *(cf.* modul *rakşasa),* însă, o dată trezită, se logodeşte din proprie iniţiativă în mod voluntar, liber, egalitar, ceea ce situează ansamblul şi rezultatul operaţiunii în cadrul modului *găndharva* ;

2) Brynhildr este cumpărată de la familie după modul *ăsura*;

3) Gudrun este dată obligatoriu şi gratuit de către familie ca în modul *brahma* şi în modurile derivate[4].

1. Proză finală *(Volsungasaga,* 21) adăugată la *Sigrdrifumâl (... ek petta bundu bau eidum mep ser).*
2. Str. 30 : *kaupa.*
3. Str. 31-34; 33: *mun bjoda per bjarthaddat mani dottur şina, dregr vel at gram.*
4. In ultimul caz, intervenţia magiei acolo unde căsătoria *brahma* sau *confarreatio* comportă ceremonii sacre în cel mai înalt grad, cu implicare divină, pare să fie proprie teoriei germanice. Trebuie, într-adevăr, reamintită aici o temă diferită dar înrudită, care a fost de două ori utilizată în fabula scandinavă, o dată riguros în *Skirnismăl,* o dată cu redundanţe în cartea a patra din *Gesta Danorum* [Istoria Danezilor].
   Freyr, îndrăgostit nebuneşte de tânăra uriaşă Gerdr, îşi trimite servitorul Skirnir să o înduplece. Ea refuză cu indignare să se mărite cu un zeu. Atunci Skirnir se foloseşte succesiv de trei mijloace, din care ultimul reuşeşte: 1) încearcă mai întâi (str. 19-22) să o cumpere *(kaupa)* pe Gerdr cu daruri în aur *(algollinn, golz)*; 2) ameninţă (str. 23-25) că îi taie capul *(hofud hoggva)* cu sabia *(maiki)*; 3) o ameninţă cu vrăji care aduc nenorocirea (str. 26-37): „Te voi lovi, spune el, cu bagheta care

în aceeaşi măsură ca în cazul lui Heracles, acest tablou al căsătoriilor, suspendate sau încheiate, dictează cursul întregii geste : nemaifiind asociat cu tema „celor trei păcate al războinicului", ci strâns legat de cea a „femeii cucerite pentru altul", acesta sprijină succesiunea, furnizează cauzalitatea, asigură legătura între episoade.

Lascivitate, Nebunie, Nerăbdare"... - şi ea cedează imediat (str. 38: „Te salut, băiete", *heill ves sveinnl).*

In *Saxo,* Othinus doreşte să obţină dacă nu dragostea Rindei, cel puţin posibilitatea de a procrea în ea copilul destinat să răzbune moartea lui Balderus. El încearcă mai întâi, sub chipul unui războinic, să o seducă prin victoriile sale strălucite (1, reluat în 4); apoi, sub aparenţa unui meşteşugar, cu bijuterii (2-3); eşuând cu aceste două metode, o aduce la nebunie cu ajutorul magiei, *cortice carminibus adnotato* [scrijelind descântece pe o scoarţă de copac], apoi se prezintă ca femeie-vraci si profită

VTI. Căsătorii epice: Bhişma peţitorul

Marea epopee indiană *Mahăbhărata* prezintă, într-un moment important al intrigii, o temă înrudită, deşi diferită. Am văzut mai sus[1] în ce termeni, cu uşoare modificări, enunţă eroul Bhişma, strămoş al familiei Păndava, sistemul clasic al celor opt forme de căsătorie, împrejurarea este prielnică: Bhişma, care a renunţat personal la căsătorie, la orice fel de căsătorie, şi în acelaşi timp la regat, tocmai îl căsătoreşte - prin răpirea fetei - pe mai tânărul său frate vitreg Vicitravîrya, devenit rege datorită acestei renunţări. El inaugurează astfel ceea ce avea să fie o constantă a politicii sale familiale până la moarte, mai exact până când consimte el să moară: în fiecare dintre generaţiile pe care le va străbate, el va veghea la menţinerea dinastiei, fie procurându-le soţii prinţilor domnitori sau moştenitori, fie, atunci când aceştia mureau fără urmaşi, aducându-le văduvelor o rudă apropiată care să „prelungească" mortul şi abilitată să procreeze în numele lui. Or, aceste căsătorii succesive, a căror relatare foarte scurtă ocupă secţiunile 95-105 din prima carte a *Mahăbhăratei* (ed. Poona), ilustrează fiecare unul dintre cele patru tipuri ce ne sunt acum familiare. Iată în detaliu desfăşurarea evenimentelor, divizate în cinci părţi pentru comoditatea referinţelor:

1) Bhişma[2], numit şi Devavrata, a făcut posibilă căsătoria tatălui său, Samtanu, fără însă ca responsabilitatea ei să-i aparţină: el doar a consimţit la dublul sacrificiu personal pe care îl pretindea tatăl fetei peţite de tatăl lui; pentru ca urmaşul rezultat din această căsătorie să fie la vremea lui rege, fără discuţii şi lupte pentru tron, el a acceptat să renunţe la tron şi să nu aibă copii, deci să nu se căsătorească. Această renunţare eroică, „teribilă", la dreptul său de prim născut şi la destinul său de bărbat i-a adus un nume nou şi un privilegiu: s-a numit de atunci Bhişma, „Teribilul", şi a primit dreptul

1. Vezi mai sus, p. 34.
2. Despre acest personaj, despre caracterul şi rolul său în *Mahăbhărata,* despre legătura sa cu zeul vedic Dyu *{Dyauh)* şi analogia sa cu zeul scandinav Heimdallr, vezi *ME,* I[2], cap. VI din prima parte („Strămoşul"),

de a-şi amâna moartea oricât ar fi dorit. Astfel începe ciudata sa carieră de tutore celibatar căreia nu-i va pune capăt decât în ultima seară a formidabilei bătălii de la Kurukşetra[1].

2) Tatăl său, căsătorit cu tânăra astfel dobândită, are cu ea doi fii, din care cel mai mare îi urmează la tron şi moare de foarte tânăr. Prin urmare, pentru a asigura continuitatea dinastiei, Bhişma se grăbeşte să îi dea fratelui mai mic, Vicitravirya, nu una, ci trei soţii deodată - dintre care doar două, Ambikă şi Ambalikă, vor îndeplini această funcţie ca atare.

3) Murind tânărul rege, la rândul lui, fără să lase urmaşi, Bhişma, înţeles cu regina mamă, recurge la unul din artificiile juridice prevăzute în această împrejurare: un călugăr, respingător dar cât se poate de sfânt şi, în plus, rudă apropiată a regelui mort, se împreunează rând pe rând cu cele două regine[2]. De spaimă sau de dezgust, una din ele închide ochii în timpul actului, cealaltă se face albă la faţă ca hârtia. Ca urmare, fiul celei dintâi, primul născut, vine pe lume orb, iar al celei de-a doua se naşte cu pielea albă. Cel mai mare, Dhrtarăşţra, fiind infirm, nu poate domni; rămâne ca mezinul, Pandu „Palidul", să devină rege[3].

4) De îndată ce ajung la vârsta potrivită, Bhişma îşi însoară, unul după altul, nepoţii. Lui Dhrtarăşţra îi dă o singură soţie, însă una căreia îi sunt sortiţi o sută de fii; lui Păndu îi dă, pe rând, două soţii, Kuntî şi Mădri, care vor .fi mamele „Păndavilor": Kunti, a primilor trei; Mădri, a ultimilor doi, gemeni[4].

5) Ajunşi la maturitate, Păndavii se vor căsători fără intervenţia lui Bhişma, mai precis soţia lor comună va fi obţinută de unul dintre ei şi, dacă se poate spune aşa, extinsă la amândoi printr-o confuzie verbală a mamei lor Kunti[5].

Căsătoriile aranjate de Bhişma se găsesc în partea a doua, cu dubla căsătorie a lui Vicitravirya (a), apoi în partea a patra, cu căsătoria lui Dhrtarăşţra (b) şi cele două căsătorii succesive ale lui Păndu (c, d). Este lesne de verificat că aceste patru operaţiuni se distribuie conform modurilor *răkşasa, brahma* (sau o formă derivată), *svayamvara* (substitut epic al moduluigăndharva), ăsura, deci potrivit celor patru moduri fundamentale, constituind tabloul pe caro numeroase argumente ne-au determinat să îl plasăm în epoca

1. Vezi *ME, l,* pp. 34-42, rezumatul *Mahăbhăratei.*
2. *ME,* I, p. 35 şi cap. V al părţii întâi („Tatăl şi unchii"), pp. 145-175.
3. îl las deoparte pe Vidura, al treilea frate, care, fiind un metis de kşatriya şi de sudră, nu îşi are locul în acest tablou; se spune doar, fără vreo altă precizare, că Bhişma 1-a însurat cu o fată marcată de aceeaşi dizgraţie.
4. *ME,* I, pp. 53-65.

fi S/fP T r>^> *AO-AR ai* oar\ TTT <li_ _~-i.~~ t_±a: / a_i;----------: r__ ±::»_____IM irn

indo-europeană. Traduc aici textul, foarte scurt dar suficient de explicit, din ediţia Poona (1, *96)*:

a) Bhîsma află atunci că regele Kăsilor avea trei fete, frumoase ca nişte Apsara, care urmau să îşi aleagă soţi...

Np asteDtăm la o descriere a unei liniştite *svayamvara* : tinerele îsi vor declara preferinţele, pe care regele le va consfinţi. Nu e deloc aşa:

...Primind consimţământul mamei sale[1], marele războinic OBhîşma], înveşmântat în armură, s-a îndreptat, singur în carul lui, spre oraşul Benares. Acolo fiul lui Samtanu OBhîşma] îi văzu adunaţi pe fericiţii prinţi din toate colţurile lumii. Le văzu şi pe fete. în timp ce barzii anunţau cu miile numele prinţilor prezenţi, nobilul Bhîşma îşi declară intenţia de a le peţi pe toate cele trei fete.

Atunci enumera el cele opt moduri şi, după ce recunoaşte că *svayamvara* este lăudată şi practicată de kşatriya, încheie astfel:

„...Insă cei care cunosc dharma cred că soţia cea mai bună este cea adusă cu forţa. De aceea, prinţilor, sunt gata să le răpesc pe aceste fete!

Faceţi deci tot ce vă stă în putinţă: mă veţi învinge sau veţi fi învinşi. Iată-mă, prinţilor, hotărât să vă provoc la luptă!"

El le urcă repede pe fete în carul său şi fuge, în mijlocul indignării generale, sub o ploaie de săgeţi şi de suliţe. Pretendenţii frustraţi îl urmăresc, îl ajung din urmă, dar sunt învinşi. Unul singur se înverşunează : regele Salva, care se ştia preferat de fata cea mare ; Bhişma îi ucide vizitiul şi îi răneşte caii.

întors la Hăstinapura, le dă de soţii fratelui său Vicitravirya pe „cele trei fete desăvârşite pe care le răpise". însă, când cea mare, Ambă, îi spune că alesul inimii ei era Salva, o eliberează : Vicitravirya se va însura doar cu cele două mezine, Ambikă şi Ambalikă.

Această procedură este însuşi prototipul căsătoriei prin răpire, *răkşasa*: libera alegere a fetelor a fost împiedicată prin violenţă şi au fost silite să părăsească într-o baie de sânge palatul tatălui lor. Este remarcabilă îndeosebi doctrina enunţată de Bhişma la începutul aventurii sale: cea mai bună căsătorie este căsătoria „prin forţă". Doctrina curentă şi clasică, pe care de altfel o aminteşte cu scopul de a o contesta, este cu totul alta: pentru kşatriya cel puţin, cea mai bună căsătorie se face prin consimţământ mutual, fie în secret *(găndharva),* fie în stilizarea solemnă a *svayamvarei.* Trebuie totuşi avut în vedere că Bhîşma nu era atât de ataşat doctrinei sale, căci în demersurile lui ulterioare avea să folosească moduri nonviolente.

1. A doua soţie a tatălui său.

b) La următoarea generaţie, Bhîşma caută soţii pentru strănepoţii lui, Orbul şi Palidul. Mai întâi, în ordinea vârstei, pentru Orb (1,103):

> Bhîşma află de la brahmani că Găndhări, fiica lui Subala, intrând în graţiile lui Hara, dăruitorul de har, zeul care îi luase luase vederea lui Bhaga, primise de la acesta ca răsplată promisiunea că va avea o sută de fii. Astfel încredinţat, Bhîşma, cel mai în vârstă dintre Kaurava, trimise un sol la regele din Găndhăra. Subala ezită, căci Dhrtarăşţra era orb. în cele din urmă, cântărind în gând sângele nobil, faima şi cinstea, o logodi cu Dhrtarăşţra pe fiica lui, Găndhări, credincioasă întru totul dharmei.

Prin urmare, chiar fratele lui Găndhări, Sakuni, o conduce la soţul ei, cu o zestre considerabilă. Prinţesa aceasta este de altfel într-atât de supusă, încât îşi va petrece tot restul vieţii cu ochii legaţi, ca să nu vadă ceea ce nici soţul ei nu poate vedea.

Modul de căsătorie descris aici este *brahma* sau un mod derivat, adaptat la caracterul kşatriya, şi nu sacerdotal, al donatorului şi al primitorului: hotărârea este luată numai de tată, fără consultarea nici măcar a fetei; tatăl nu primeşte nici un „kalym", dimpotrivă, o copleşeşte cu daruri pe fată când o trimite în mod solemn la ginere. In sfârşit, hotărârea lui rezultă după reflecţii asupra „nobleţei, faimei şi cinstei" lui Dhrtarăşţra: s-a văzut că în grupul modurilor superioare[1] se impunea, conform tratatelor juridice, o apreciere a moralităţii tânărului.

c) Vine apoi rândul lui Păndu. O primă căsătorie se încheie în modul cel mai simplu, printr-un *svayamvara* de tipul cel mai pur, în care tânărul îşi exprimă intenţiile, dar fata este cea care îl alege (1, 105 1-3):

> Această Prthă [=Kunti], fiică (adoptivă) a lui Kuntibhoja, era frumoasă şi bună: respecta cu bucurie dharma şi legămintele ei. La *svayamvara* pe care o organiză pentru ea tatăl sau ea îl alese, dintre miile de kşatriya, pe Păndu cel cu fălci de leu, cu umeri de elefant, cu ochi de taur. Păndu se uni cu fiica lui Kuntibhoja într-o nemărginită fericire, aşa cum Indra se unise cu Paulomi.

d) Fără să piardă timpul, Bhişma îi aduse fericitului soţ o a doua soţie, dar prin cu totul alt mijloc, prin cumpărare (1, 105, 4-6):

> Păndu merse apoi, cu Bhîşma Devavrata, în capitala Madrasilor, în care trăia Mădrî, fiica regelui lor, slăvită în cele trei lumi şi vestită printre toţi kşatriya pentru frumuseţea ei. Bhîşma o cumpără pentru Păndu la un preţ mare...

1- Vezi mai sus, pp. 29, 33.

Acesta este modul de căsătorie *ăsura.* La prima vedere surprinzător în această dinastie de kşatriya, el se justifică dacă este plasat în cadrul simbolismului general al *Mahăbhăratei*[1].

Toate condiţiile sunt astfel îndeplinite pentru naşterea, copilăria comună, apoi pentru rivalitatea celor o sută de fii ai Orbului şi a celor cinci fii ai Palidului şi, în final, pentru eliminarea primilor şi minunata domnie a lui Yudhişţira, cel mai mare dintre aceşti „Pânda va".

Fără discuţie, Bhişma a utilizat succesiv toate procedurile. Este foarte important să subliniem că această combinaţie de patru termeni este cu siguranţă mai veche decât lista dezvoltată, cu opt termeni, de care Bhişma ţine totuşi seama înainte de a-şi începe activitatea de peţitor: în acest decalaj, eu văd dovada vechimii fiecărui episod, dincolo de redactarea pe care o citim.

Un aspect la fel de interesant este ordinea în care apar aceste proceduri. Răpirea violentă, în mod straniu proclamată de Bhişma ca fiind cea mai de dorit, păstrează totuşi un caracter barbar, sângeros, care o face greu de acceptat într-o societate civilizată. Astfel, aceasta este respinsă sau, dacă vrem, proiectată în capul listei şi aplicată efemerului Vicitravirya, în finalul îndelungatei preistorii a personajelor poemului. Cât despre procedurile „civilizate", ele sunt rezervate generaţiei următoare, înşişi eroilor poemului. Iar dintre ele, cea mai augustă, cea provenită din tipul *brahma,* dăruirea, este aplicată primului născut, prinţului care, dacă nu ar fi fost infirm, ar fi devenit rege şi căruia tocmai această infirmitate, graţie reversului mistic reprezentat de clarviziune, îi conferă o statură supraumană[2]; textul nu face oare aluzie, chiar în momentul nunţii, la „Bhaga cel orb", la zeul Sorţii, pe care alte raţiuni ne-au făcut înainte să-1 considerăm modelul mitologic identificat de transpunerea epică în Dhrtarăşţra[3] ? Modurile *svayamvara* şi *ăsura,* alegerea liberă şi cumpărarea, se succedă apoi în favoarea lui Păndu; explicaţia acestui cumul a fost dată în altă parte: era nevoie de două mame pentru cinci fii diferiţi; Kunti va da naştere la trei reprezentanţi ai funcţiilor superioare, iar Mădri, gemenilor reprezentanţi ai celei de-a treia[4]. Aceste intenţii de clasificare ar confirma, dacă ar mai fi cazul, că această fază din îndelungata construcţie familială a lui Bhişma formează într-adevăr un întreg coerent cu valoare doctrinară, o teorie în acţiune a modurilor arhaice de căsătorie.

1. *ME,* I, pp. 75-76.
2. *ME,* I, pp. 162-170.
3. *ME,* I, pp. 170-175; *Journal of Mithraic Studies,* I, 1976, pp. 32-35.
4. *ME,* I, capitolul II din partea întâi („Cei cinci fraţi"), pp. 53-102.

VIII. Nunţi epice: Romulus şi sabinele

Epopeea romană, adică istoria originilor, nu poate evita apelul la India. Nu conţine ea oare, la rândul ei, o tratare sintetică, sistematică, a aceleiaşi concepţii indo-europene asupra căsătoriilor? Fără îndoială, însă o face sub o formă ce nu coincide nici cu formele greceşti sau scandinave, nici cu cea indiană. Legenda răpirii sabinelor amestecă modurile într-un fel de nebuloasă din care juriştii şi clericii viitorului vor putea - lăsând la o parte răpirea propriu-zisă, căsătoria prin răpire, înlăturată din uz şi din lege - să desprindă prototipuri pentru *usus, coemptio, confarreatio.*

a) Nu mai trebuie să insistăm asupra răpirii: prin absenţa consimţământului tinerelor fete şi al taţilor acestora, prin violenţa şi consecinţele ei sângeroase, ea este, din toate punctele de vedere, în conformitate cu modul *răkşasa.* însă evoluează rapid.

b) Tinerele sabine se îmblânzesc, ajung să îi îndrăgească pe răpitorii lor, le dăruiesc copii, iar în final transformă răpirea în alegere, într-o uniune *sine mânu* prin consimţământ reciproc. Drama începută cu scena sălbatică a Consualiilor se încheie prin scena idilică a unor *oratrices pacis* [ambasadoare ale păcii]. Titus Livius descrie frumos această transformare. îndată după răpire, spune el (9, 13-16, trad. G. Baillet)[1],

> panica tulbură spectacolul; părinţii fug, cu ochii în lacrimi, plângându-se că au fost încălcate legile ospitalităţii şi invocându-1 pe zeul la ale cărui sărbătoare şi jocuri fuseseră ademeniţi, sub aparenţa înşelătoare de credinţă şi de legalitate. Victimele răpirii nu erau nici ele mai încântate, nici mai puţin indignate. însă Romulus în persoană mergea la fiecare explicându-le „că era vina taţilor lor, care, orgolioşi, refuzaseră orice căsătorie cu vecinii; cât despre ele, aveau să devină soţiile lor, să împartă cu ei toate bunurile, patria lor

1. *Cf.* Plutarh, *Romulus,* 19, 5, reproşurile făcute de sabine taţilor lor: „Naţi venit să vă răzbunaţi pe răpitorii noştri (ETTÎ TOU<; dSixouvTac.) atunci când eram fecioare, ci acum, când suntem măritate şi avem copii, veniţi să ne smulgeţi de lângă soţii noştri (dvSpuiv)..." (şi toate paragrafele 4-7).

si, mai ales, ceea ce bărbaţii preţuiesc cel mai mult, iubirea copiilor lor. Ele trebuiau în schimb să-şi înăbuşe mânia şi, de vreme ce întâmplarea le-a făcut să se supună trupeşte unui soţ, să-i dăruiască acestuia şi inima. Adesea, respingerea faţă de supunerea brutală se transformă în iubire. De altfel, vor avea soţi foarte buni, cu atât mai mult cu cât aceştia vor ţine neapărat nu doar să-şi îndeplinească îndatoririle, ci şi să le ţină loc de părinţi şi de ţara după care tânjesc".

Pe scurt, un fel de *„manus* sentimental" trebuie să se creeze prin răpire, substituindu-i pe părinţi,*parentes* cu bărbaţii, *uiri, Usus-u*\ avea să aşeze, să legalizeze lucrurile, aşa cum sugerează Romulus în relatarea lui Titus Livius : *eo melioribus usuras uiris quod...* [că ele vor avea parte de bărbaţi mai buni prin faptul că...]; dar, încă de la început, mângâierile soţilor îşi fac efectul, ca şi aceste proteste din dragoste *quae ad muliebre ingenium efficaces preces sunt* [care sunt rugăminţi convingătoare pentru firea femeii]. Aşa încât, după suferinţele războiului, după cucerirea frauduloasă a Capitoliului de către unii si victoria miraculoasă a celorlalţi în Forum, femeile nu mai ezită între părinţii şi soţii lor, dorind să-i păstreze şi pe unii, şi pe alţii. Astfel se scurge mai bine de un an, multe dintre ele au copii, ştiu acum unde vor să trăiască, unde le este casa *(domus)* (I, 13):

Atunci sabinele, a căror răpire pornise războiul, cu pletele răvăşite, cu veşmintele rupte, învingându-şi, în disperarea lor, sfiiciunea feme-iască, se aruncară fără şovăire în bătaia săgeţilor, între cele două tabere, hotărâte să pună capăt luptei şi mâniei. îi rugau pe rând, când pe părinţii, când pe soţii lor să nu săvârşească o crimă mânjin-du-se cu sângele unui ginere sau al unui socru, să nu păteze prin această nelegiuire şi numele copiilor pe care îi aduseseră pe lume, fiii sau nepoţii lor. „Dacă aceste legături de rudenie, dacă aceste căsătorii vă par atât de odioase *(si adfinitatis inter uos, si connubii piget),* atunci îndreptaţi-vă mânia asupra noastră; noi suntem pricina războiului; pentru noi sunt răniţi sau ucişi soţii şi taţii noştri; mai bine murim decât să le supravieţuim unora sau celorlalţi şi să rămânem văduve sau orfane." Cu toţii sunt .cuprinşi de tulburare, soldaţi şi comandanţi deopotrivă...

Acestea nu sunt prizoniere care încearcă să fugă, sub ploaia de săgeţi, înapoi la părinţi, cum vor fi Clelia şi tinerele sale tovarăşe. Sunt femei care îşi iubesc soţii, care îşi avertizează părinţii despre această iubire. Să transpunem situaţia în dreptul clasic: ele refuză taţilor lor dreptul de a se folosi de *usurpatio trinoctii* care ar anula *usus-ul* şi îi roagă să trăiască în pace cu bărbaţii care au de acum înainte *manus-ul* asupra lor.

c) Romulus însă a prevăzut situaţia: fără să mai aştepte vreo formă de *usus* sau de conciliere, a transformat răpirea *înconfarreatio.*

După spusele lui Dionis din Halicarnas (52, 25), chiar înainte de a le face rost de femei tovarăşilor săi, el stabilise *confarreatio* ca formă unică de căsătorie: într-adevăr, afirmă istoricul filosof (2, 24), nu este oare aceasta prima îndatorire a legiuitorilor, aşa cum prima funcţie a naturii este aceea de a stabili în ce fel vor veni pe lume copiii? Şi defineşte expres *confarreatio* (yduouq (pappaxdouq), nu numai prin ritualul alacului *(far),* ci şi prin efectul său juridic: comuniunea deplină a bunurilor şi a cultelor între soţ şi soţie *(ir\v* xorrd yduouq lepooq auveA0oOaav dvSpl, xoivwvov dTrdvTiov eîvai xpimctTwv TE xai tepuîv [cea care se însoţeşte cu bărbatul printr-o căsătorie legitimă este părtaşa tuturor bunurilor şi a îndatoririlor sacre]). Titus Livius nu precizează acest aspect, însă, aşa cum am văzut, încurajările cu care le întâmpină Romulus pe tinerele răpite fac aluzie la el.

d) Răpire, *confarreatio,* căsătorie *sine mânu* cu *usus*: o dată reglementată situaţia între tinerele sabine şi soţii lor romani, rămâne de reglementat cea privitoare la taţii fetelor, de obţinut consimţământul acestora din urmă prin intermediul unor compensaţii stabilite de comun acord. Această reglementare matrimonială se combină de altfel cu negocierea politică, în urma căreia, după războaie, popoarele se unesc:

> Nemulţumindu-se doar să încheie pacea, spune Titus Livius, imediat după intervenţia femeilor (2, 13, 4-5), ei hotărăsc să unească cele două state în unul singur, cu acelaşi rege, mută sediul puterii la Roma, putere care devine astfel dublă. Pentru ca şi sabinii să primească totuşi ceva, poporul îşi ia numele de *Quirites,* după numele oraşului Cures[1].

Ut Sabinis tamen aliquid daretur [ca să li se dea totuşi şi sabinilor ceva]: pe scurt, o despăgubire, o plată simbolică, bazată pe acelaşi principiu ca şi *coemptio* - făcută pentru a-i amăgi, de vreme ce este bine ştiut în prezent că numele de *Quirites,* compus al lui *vir,* nu are nimic de-a face cu oraşul Cures, ipoteză considerată însă cât se poate de valabilă în gândirea istorică, din moment ce unii, exagerând fără îndoială, au ajuns să îl considere pe *Quirinus,* al treilea zeu al triadei primitive, un fel de „Marte sabin".

Astfel, ca urmare a răpirii, apare *confarreatio,* se consolidează *usus-ul,* se conturează *coemptio.* Forme încă nediferenţiate, aşa cum era firesc într-o Romă anterioară triburilor şi curiilor, a cărei populaţie o constituie *turba* [mulţimea] din Azil *(eo ex finitimis populis turba omnis, sine discrimine* [<s-a strâns> de la toate neamurile vecine, fără vreo deosebire o întreagă mulţime]: Titus Livius, 1, 8, 6). Forme

1. Conform tradiţiei, cele treizeci de curii formate după unirea romanilor cu sabinii ar fi fost numite după tot atâtea sabine.

spontane, dintre care doar *confarreatio* ia naştere având de la început trăsături rituale şi instituţionale, iar cea mai spectaculoasă, răpirea, nu va produce nimic durabil nici în drept, nici în religie. Forme care, în consecinţă, nu reprezintă moduri de achiziţie a unui *manus* distinct de căsătorie, ci, pur şi simplu, la fel ca în teoria indiană a *vivăha,* moduri de a procura o femeie.

Mai este necesar să precizăm că reflecţiile de mai sus nu prezintă *fapte,* o evoluţie *reală* a formelor de căsătorie sau de achiziţie a *manus-ului* pornind de la răpire? Ele analizează doar imaginea pe care şi-au format-o despre crearea dreptului roman matrimonial romanii sau grecii, care, spre mijlocul secolului al IV-lea înainte de Hristos, au inventat origini măreţe Romei. Din punctul nostru de vedere, aceştia erau avantajaţi, faţă de succesorii lor, juriştii epocii imperiale, prin faptul că trăiau într-o societate în care cele trei moduri de a obţine *manus-u* coexistau încă, fără ca vreuna să fi căzut în desuetudine. Aşadar, acesta este tabloul pe care au vrut să-1 explice - aşa cum au procedat de altfel în general - pornind de la un zero absolut, prin acţiuni şi creaţii ale întemeietorului sau prin urmările lor fireşti.

Sigur, Romulus ar fi putut primi misiunea de a întemeia în mod distinct *confarreatio, usus* şi *coemptio,* Istoricii nu i-au atribuit-o decât pe prima dintre acestea, cea mai nobilă, făcând să se ivească din răpire germenele usus-ului prin convertirea femeilor şi cel al unei *coemptio* prin despăgubirea părinţilor.

IX. Observaţii

Lăsând deoparte răpirea sabinelor, ansamblurile epice studiate de noi până acum - căsătorii succesive încheiate de Heracles şi de Sigurdr, căsătorii succesive aranjate de Bhîşma pentru rudele sale tinere - întrunesc condiţiile pentru a fi interpretate ca aplicaţii ale „teoriei matrimoniale" tripartite, dedusă iniţial din comparaţia între dreptul roman şi dreptul indian. Aceste condiţii sunt aceleaşi ca în cazul interpretărilor trifuncţionale ale altor ansambluri[1]: în privinţa elementelor ansamblului, toate trei (sau, incluzând răpirea, toate patru) trebuie să fie *distincte, solidare, omogene, exhaustive*; cât despre interpretarea fiecărui element, ea trebuie să fie imediat *evidentă.*

Să luăm în considerare cele trei logodne ale lui Sigurdr din *Grtpisspâ.* Ele se referă succesiv la trei eroine, Sigrdrifa, apoi pupila lui Heimir, apoi fiica lui Gjuki, raportul dintre ce-a de-a doua logodnă şi prima (uitarea) fiind identic cu acela dintre a treia şi a doua. Aceste logodne sunt pregătite sau contractate de unul şi acelaşi personaj, deci solidare, şi în circumstanţe asemănătoare, dacă nu chiar identice (1, întâlnirea; 2 şi 3, primirea la o gazdă), în virtutea aceluiaşi scop, procurarea unei soţii. în sfârşit, inserarea unei căsătorii suplimentare a lui Sigurdr între prima sa aventură şi moarte nu este de conceput. Interpretarea este imediată şi certă pentru fiecare termen: între Sigurdr şi Sigrdrifa există, după o încercare de răpire sau de violenţă, o logodnă mutuală, liberă, prin iubire împărtăşită, fără intervenţie din partea familiei Sigrdrifei; apoi Sigurdr o cumpără pe Brynhildr de la tatăl ei adoptiv; apoi mama Gudrunei i-o dă, mai exact i-o impune pe fiica sa lui Sigurdr. Acestea sunt întocmai orientările caracteristice ale modurilor *găndharva* (după un început amintind de *răkşasa), ăsura, brahma.*

In privinţa lui Heracles, formula este puţin diferită prin. aceea că mariajul *găndharva* propriu-zis este diluat în numeroasele legături libere, din care au rezultat copii, dar care nu au valoarea instituţională, efectul juridico-religios al unei căsătorii. Următoarele

1. Numeroşii cercetători care, de ceva timp, văd peste tot triade trifuncţionale, ar trehni să tină cont în nrimnl *.ân/} *A& annata* «„;/*««<.« J« u..— ~:-—t

căsătorii se succedă însă şi sunt distincte: eroul nu se însoară cu Deianeira decât la mult timp după ce o repudiase pe Megara, apoi o răpeşte pe Iole pe care, pe patul de moarte, i-o încredinţează de soţie fiului lui şi al Deianeirei. Ele sunt în egală măsură solidare, deoarece nu se succedă pur şi simplu, ci se impun: eroul o caută pe Iole doar pentru că fusese nevoit să o repudieze pe Megara, apoi se însoară cu Deianeira numai pentru că Iole îi fusese refuzată, în sfârşit, o răpeşte pe Iole, deşi căsătorit cu Deianeira, numai pentru a se răzbuna pentru acest refuz. Ele sunt şi omogene, deoarece corespund toate dorinţei aceluiaşi personaj de a se căsători. Sunt, în fine, exhaustive, de vreme ce au loc pe parcursul întregii sale vieţi umane. în privinţa interpretării, aceasta este imediată pentru toţi termenii: Megara este dăruită de tatăl său unui erou faimos, Deieneira este câştigată printr-un serviciu cu valoare de „kalym", Iole e cucerită prin violenţă - fără a mai vorbi de mulţimea de partenere obţinute prin simplu consimţământ mutual. Este vorba deci de o căsătorie *brahma,* una *ăsura,* una *răkşasa,* în această ordine, totul presărat de un mare număr de *găndharva.*

In cazul lui Bhîşma peţitorul, termenii sunt distincţi, fiind vorba de patru cereri succesive referitoare la fete diferite; solidari, deoarece satisfac toţi aceeaşi intenţie: a asigura, prin căsătorii legale, perpetuarea aceleiaşi dinastii; omogeni, deoarece fiecare se produce după un mod canonic; exhaustivi, de vreme ce în final nu rămâne nici un bărbat tânăr necăsătorit, nici un mod neutilizat. Interpretarea este lipsită de echivoc: termenii corespund succesiv modurilor *răkşasa, brahma* (sau asimilat), *găndharva* şi *ăsura.*

Numai legenda romană a răpirii sabinelor contrazice două dintre aceste reguli, cea a distincţiei şi cea a omogenităţii termenilor. Motivul primei excepţii a fost prezentat mai sus : viitoarea teorie a modurilor de achiziţionare a *manus-ului* este în formare, în stare embrionară, într-o Romă încă informă. Motivul celei de-a doua excepţii este sensibil acelaşi: *confarreatio* este singurul mod diferenţiat expres, creat de întemeietor; celelalte nu sunt încă decât prefigurate în diverse momente ale evenimentului.

Tot ceea ce putem deduce din această sinteză - dar care este esenţial, din punctul de vedere al studiului nostru - este că, în cele patru cazuri, la constituirea epopeii naţionale, teoria celor patru moduri de căsătorie fondate respectiv pe principiile celor trei funcţii (a doua funcţie aliniind cele două principii ale sale, autonomia alături de forţă) era încă de pe atunci clară şi completă şi oferea un tipar gata pregătit compoziţiilor poeţilor, romancierilor, istoricilor, şi în

Q^dlaai "H mn nri finov cf Q KT 1 r>nr>oro o Y* -fi *Pruzi-* £nrr\ 1 11 -fi-i 1 o nlfonnoro în

Prin reciprocitate, această utilizare a unuia şi aceluiaşi model în patru literaturi confirmă faptul că, în analiza drepturilor, nu am fost victima unor iluzii sau a unor sofisme atunci când am desprins acelaşi model arhaic prin compararea tabloului indian al formelor de căsătorie cu tabloul clasic roman al mijloacelor de achiziţionare a *manus-ului.*

în acest punct al cercetării noastre, câteva observaţii şi întrebări îl preocupă fără îndoială pe cititor.

Mai întâi, o variantă a obiecţiei adesea formulate, şi respinse, legată da suportul central al lucrării mele, acela al „celor trei funcţii". Cele trei funcţii de suveranitate magico- şi juridico-religioasă, de forţă şi de productivitate sunt - s-a afirmat - în ordinea firii: ce este de mirare în a le vedea exprimându-se în atâtea structuri conceptuale, instituţionale sau literare? Şi, dacă se constată prezenţa lor în India, la Roma, în Scandinavia, ce ne îndreptăţeşte să conchidem că ele sunt pretutindeni prelungirea unei moşteniri comune, de vreme ce ele trebuie asigurate în orice loc şi în orice epocă pentru ca societatea şi indivizii să supravieţuiască: nu sunt oare necesare, oricând şi oriunde, sub diverse forme, o direcţie spirituală şi politică, mijloace de apărare şi de atac, o organizare a producţiei - în sensul cel mai larg - pentru întreţinerea tuturor? La toate acestea răspund, în general, în trei etape[1]:

1) Aceste trei funcţii, condiţii necesare şi suficiente pentru supravieţuire, sunt într-adevăr asigurate în orice organizare, de la cea a furnicilor până la cea a imperiilor din istorie. Cu totul altceva înseamnă a conştientiza însă această necesitate în aşa măsură încît să extragi din ea cadrul unui sistem de gândire, o explicare a lumii, pe scurt, o teologie şi o filosofie sau, dacă vreţi, o ideologie.

2) In vechile societăţi indo-europene se constată tocmai o astfel de ideologie, fie explicitată în formule, fie manifestată prin numeroase aplicaţii, multe dintre ele prezentând asemănări prea evidente, de la o provincie indo-europeană la alta, pentru a fi independente.

3) în lumea antică - Europa, Asia, Africa de Nord - această ideologie activă se întâlneşte numai la popoarele vorbitoare de limbi indo-europene şi la câteva popoare vecine despre care se ştie sigur că au fost expuse influenţei indo-europene, de exemplu Egiptul începând de la contactele sale cu hitiţii şi cu para-indienii din Palestina şi de pe Eufrat, sau finlandezii, a căror limbă este plină de împrumuturi

1. A se vedea în special răspunsul meu către John Brough, *Kratylos,* 4, 1959, pp. 98-118, reluat cu o introducere (pp. 338-342) în *ME,* III[2].

germanice şi indo-iraniene. în particular, nici societăţile semitice din Orientul Apropiat, nici societăţile siberiene, nici China nu au practicat-o: aceasta din urmă, de exemplu, la fel ca turcii din cele mai vechi timpuri, îşi desfăşura gândirea vastă, în special teologia, într-o matrice binară (Cer şi Pământ, sus şi jos; din punct de vedere social: trimisul cerului şi restul lumii). în alte câteva locuri - America Centrală, Africa neagra - se observă în unele cazuri o încercare de sistematizare a celor trei funcţii „naturale", de exemplu în sărbătorile la care se succedă trei episoade rituale caracterizate funcţional, sau chiar în diviziunile sociale. Nicăieri totuşi, din câte ştiu, aceste prime expresii nu au fost dezvoltate, nu au furnizat o ideologie.

Situaţia nu este diferită în cazul tabloului indo-european al formelor de căsătorie:

1) Răpirea sau cumpărarea de către pretendent, dăruirea din partea tatălui şi uniunea liberă, legitimă a celor doi parteneri epuizează toate posibilităţile, încât nu se poate imagina vreo procedură care să nu se reducă, în principiu, la unul sau altul din cele patru tipuri. Fără îndoială, dar sistematizarea acestor tipuri într-un tablou în care toţi termenii să fie admişi şi să aibă acelaşi efect juridic constituie un fenomen intelectual de altă factură.

2) Astfel de tablouri apar, la nivel de drept, în Roma şi în India şi furnizează cadre epice Indiei, Scandinaviei şi Greciei.

3) Din câte ştiu, astfel de tablouri nu se întâlnesc, în lumea antică, în afara domeniilor indo-europene. în lipsa unei cercetări mai amănunţite, pe care nu mai am timp să o întreprind, această afirmaţie nu este, bineînţeles, decât provizorie. însă nici un fapt de mare notorietate nu o contrazice. Şi chiar dacă experienţa ne va obliga să admitem excepţii, nu e mai puţin adevărat că densitatea şi importanţa atestărilor acestui tablou la popoarele indo-europene ar recomanda în continuare explicarea prin moştenirea comună.

Din această schiţare a problemei, putem sesiza punctele slabe ale tabloului primitiv, adică pe cele mai expuse,' pe măsura evoluţiei moravurilor, fie la eliminare, fie la deformare.

1) în dreptul roman ca şi îh cel indian, răpirea era termenul cel mai vulnerabil. El a dispărut de fapt din sistematizarea romană şi multe dintre sistematizările indiene îl declară *adharmya,* contrar dharmei. Când Bhîşma spune, dimpotrivă, în *Mahăbhărata,* că acest mod este cel mai onorabil (pentru kşatriya), doctrina este comandată de episodul epic pe care îl introduce; în orice caz, ea nu este reprodusă altundeva.

Căsătoria *găndharva* este următoarea care risca să iasă din actualitate. La Roma nu au mai rămas urme ale acesteia, atenuate şi transformate, decât în una dintre formele de achiziţionare a

manus-nlui: „voinţa liberă" pe care se baza subzistă în alegerea permisă femeii prin modul *usus,* de a voi, *uelle* sau a nu voi, *noile,* adică a accepta sau a refuza să iasă din *manus-ul* tatălui sau al tutorelui: dacă ea nu uzează de procedura prevăzută pentru a exprima acest *noile,* înseamnă că dorește să intre sub *manus-ul* soţului său. în India, deşi inclus în clasificări sub forma sa pură în care băiatul şi fata, singuri, se învoiesc în secret *(rahasi)* să se unească sexual, uniune cu efecte juridice, modul *găndharva* este înlocuit în practică de o formă mai rafinată, în care libertatea fetei este de asemenea completă, dar în care manifestarea acesteia devine publică, oficială, organizată şi anunţată de către tată: este modul *svayarnvara*; toţi pretendenţii se adună şi, la momentul potrivit, tânăra fată îşi declară alegerea nu numai în faţa beneficiarului, ci şi a tuturor celorlalţi. Căsătoria prin cumpărare a avut o soartă diferită. Menţionată, dar puţin observată, uneori condamnată, în clasificările indiene (modul *ăsura),* ea pare să fi devenit, în Roma istorică, modul obișnuit de achiziţionare a man«s-ului; însă actul propriu-zis al cumpărării nu mai este aici decât simbolic.

2) Legendele ar putea fi mai conservatoare şi chiar sunt astfel. Tablourile epice indian, grec, scandinav, roman analizate mai sus continuă să organizeze toate modurile, amestecând uneori cele două moduri de funcţie secundară, bazate unul pe forţă, celălalt pe autonomie, adică răpirea şi logodna liberă (Sigurdr şi Sigrdrifa, romanii şi sabinele). Sub această rezervă şi cu diferenţele constatate în practica reală a dreptului, răpirea ocupă un loc privilegiat. Dimpotrivă, cumpărarea, considerată un mod inferior şi vulgar, sau cel puţin lipsit de eroism, apare foarte rar, şi atunci numai în episoade secundare, sau ia forma ceva mai onorabilă a unui serviciu convenit.

3) Observaţia precedentă justifică dublul demers, cele două etape ale studiului pe care l-am schiţat aici. Compararea statuturilor *juridice* practicate la Roma şi în India a produs iniţial tabloul indo-european, însă de-a lungul reformelor şi degradărilor sale. Din contră, compararea intrigilor *epice,* care nu trebuiau neapărat să urmeze realitatea socială în evoluţiile sale, evidenţiază aceeaşi structură preistorică aproape intactă şi, prin urmare, îi confirmă autenticitatea.

X. Greşeli epice: răzbunările lui Brynhildr şi Ambă

Una din tradiţiile epice menţionate pune o problemă specială. Structura legendei lui Sigurdr din *Gripisspâ,* pe care aparent am preferat-o, se abate de fapt de la versiunea de bază. în toate celelalte texte, Sigrdrifa şi Brynhildr, de obicei sub al doilea nume, nu sunt decât una şi aceeaşi figură feminină. Dintr-o dată dispare căsătoria prin cumpărare, aşa-numita *kaupa.* în mare[1], această primă parte din „Niflingar-Nibelungen", atât în versiunea nordică, cât şi în versiunile continentale, nu cuprinde decât cucerirea Sigrdrifei-Brynhildr, apoi căsătoria lui Sigurdr cu Gudrun (a lui Sigfrid cu Kriernhilde), în sfârşit, după aflarea înşelătoriei lui Sigurdr, răzbunarea Brynhildrei şi moartea eroului. Opinia generală este că autorul *Gripisspei* a scos, din proprie iniţiativă, două personaje feminine dintr-o figură unică prin tradiţie : unanimitatea celorlalte variante, data relativ târzie a poemului său, faptul că pare să se fi limitat, cu excepţia acestui punct, la a rezuma şi a lega conţinuturile altor poeme eddice care s-au păstrat sunt tot atâtea argumente în favoarea acestei concepţii. Totuşi, numeroase alte fapte pot fi puse în evidenţă: nu numai dualitatea numelor scandinave ale eroinei, ci şi schimbarea ei totală de caracter, de natură chiar, de la o etapă la alta a vieţii: până la

1. Cele ce urmează reprezintă doar un proiect de studiu, în linii foarte generale. Cititorul interesat va trebui să parcurgă imensa bibliografie legată de Nibelungi, în primul rând cartea lui Ernest Tonnelat, *La chanson des Nibelungen, Etude sur la composition et la formation du poeme epique (Publ. de la Faculte des Lettres de l'Universite de Strasbourg,* 30, 1926), pp. 210-229. în acest studiu, care nu şi-a pierdut deloc actualitatea, Tonnelat se pronunţă cu bune argumente în favoarea dualităţii originare a Sigrdrifei şi a Brynhildrei. într-un curs recent la Ecole des Hautes Etudes, Secţiunea a V-a (1976-1977), dra Madeleine Biardeau a analizat pe larg episoadele referitoare la Ambă *(Annuaire* LXXXV, pp. 135-140); ea vede în raportul dintre Bhişma *(Dyauh* întrupat) şi Ambă o transpunere a raportului Cer - Pământ. Se vor compara interpretările naturaliste ale raportului Sigurdr - Sigrdrifa.

întâlnirea cu Sigurdr, Walkyrie angajată într-un decor cosmic şi într-un destin suprauman; apoi, o dată cucerită, femeie viguroasă, desigur, şi chiar virilă, dar supusă printre bărbaţii de condiţie umană şi obligată să recurgă, pentru a se răzbuna, la un asasin şi la urzirea unui complot. Nu intenţionez să deschid aici o nouă dezbatere şi, cu toate că înclin spre cealaltă opinie, pentru a nu mă situa în poziţia *facilior* [mai favorabilă] voi adopta opinia comună, care, de altfel, nu contrazice prea mult soluţia propusă în lucrarea de faţă: divizarea, în *Grîpisspâ,* a unei eroine primitive unice în Sigrdrifa şi în Brynhildr se explică satisfăcător dacă poetul a fost sensibil, aşa cum sunt şi eu, la contradicţia internă a personajului şi a dorit să o estompeze; deoarece nu putea să nu rezerve tradiţionalul mod eroic logodnei lui Sigurdr cu Sigrdrifa, îi trebuia un alt mod pentru logodna cu Brynhildr: ar fi putut oare, ar fi îndrăznit autorul să o facă să fie „cumpărată", dacă o teorie a modurilor de căsătorie încă actuală nu i-ar fi furnizat modul de tranzacţie comercială între pretendent şi socri[1] ?

Să reluăm însă vulgata *Nibelungilor*. Care este greşeala lui Sigurdr--Sigfrid faţă de Brynhildr-Briinhilde ? Ca să ne rezumăm la versiunea nordică, după căsătoria eroului cu Gudrun, fratele acesteia, Gunnarr, o doreşte de soţie pe aceeaşi Brynhildr, însă nu are puterea să izbândească în încercările pe care le presupune o atare întreprindere. Pe durata acestor încercări, înţelegătorul Sigurdr şi Gunnarr, deveniţi „fraţi de sânge", fraţi prin jurământ, îşi schimbă între ei înfăţişările cu ajutorul magiei, iar Sigurdr, sub trăsăturile lui Gunnarr, câştigă mâna Brynhildrei. Aceasta nu bănuieşte înşelătoria, îl ia de soţ pe Gunnarr pe care îl crede adevăratul ei cuceritor şi îl însoţeşte în ţara lui. Acolo, în timpul unei „scene între femei", Gudrun, soţia lui Sigurdr, îi aruncă în faţă adevărul. Imediat, Brynhildr îşi pregăteşte răzbunarea. Ea îşi convinge soţul să plănuiască uciderea mişelească a lui Sigurdr, în timpul unei partide de vânătoare, de către unul din propriii lui fraţi, care nu este însă, ca el, legat de erou prin jurământul de frăţie.

Cititorii *Mahăbhăratei* se vor gândi imediat aici la una dintre cele mai patetice „mici epopei" întreţesute cu intriga poemului, povestea lui Ambă (cânturile V şi VI). Aceasta ia naştere, după cum am văzut[2],

1- Capitolul 24 din *Volsungasaga,* unde Brynhildr este în acelaşi timp Walkyrie şi tânără nobilă „ajunsă cu câteva zile mai devreme la Heimir" oferă o combinaţie remarcabilă între modurile *ăsura* şi *găndharva :* Sigurdr îşi propune să o cumpere pe fată cu aurul pe care 1-a cucerit, însă schimbă procedeul când află că are de-a face cu o Walkyrie ; cei doi parteneri se logodesc atunci liber, din dragoste.

2. Vezi mai sus, p. 64.

la fel ca aceea a Brynhildrei, din prima aplicare a tabloului modurilor de căsătorie: în Scandinavia, Sigurdr, logodit cu Brynhildr prin cumpărare *(Gr(pisspâ)* sau printr-o promisiune de tip *găndharva* (vulgata), o uită şi* se însoară cu Gudrun prin donaţia părinţilor, apoi revine să o ia pe Brynhildr *(Gr.)* sau să o recucerească supunându-se unor încercări (vulg.), însă nu pentru el însuşi: pentru cumnatul lui, Gunnarr. în India, Ambâ este cea mai mare din cele trei surori pe care Bhişma le răpeşte pentru fratele lui. După răpire, Ambă mărturiseşte că inima ei este deja promisă altuia, regelui Salva, iar iubirea îi este împărtăşită. Bhişma îi redă libertatea, păstrându-le pentru fratele lui mezin pe celelalte două surori, Ambikăşi Ambalikă, care vor fi mamele şi bunicile eroilor principali ai *Mahăbhăratei.* însă, de atunci încolo, Ambă are parte doar de nenorociri. „Logodnicul ei de suflet", Salva, nu o primeşte, sub pretextul că s-a lăsat răpită fără să se apere. în această postură umilitoare, nu vrea să se întoarcă la familia ei. Bhişma, pe de altă parte, care făcuse în tinereţe un jurământ faţă de părinţii lui că nu se va însura niciodată, nu o poate reabilita prin căsătorie pe tânăra compromisă. în fine, marele Râma (Parasurâma), care o făcuse iniţial pe campionul prinţesei abandonate, este învins de Bhişma într-un lung duel şi renunţă să intervină. Atunci ea îşi concentrează toată ura asupra lui Bhişma şi se încrânce-nează să îl pedepsească. Cum ne aflăm în India, acest mare ţel nu este stânjenit nici de trecerea generaţiilor, nici de legile naturii: Ambă moare, se reîncarnează, reuşeşte să-şi schimbe sexul şi participă, sub forma personajului masculin Sikhandin, în armata Păndhava, la marea bătălie de la Kurukşetra. în timpul celei de-a zecea zile vine şi ceasul răzbunării. Bhişma, comandantul suprem al armatei inamice, ştiind că Sikhandin este Ambă reîncarnată, nu poate să-şi îndrepte săgeţile asupra lui; nu s-ar putea înjosi atacând o femeie. De altfel, Arjuna este cel destinat să îl ucidă pe Bhişma; însă acesta din urmă, în ciuda afecţiunii care îl leagă de Arjuna, strănepotul său, ripostează cu toate armele şi loviturile sunt teribile. în acel moment, lui Arjuna îi vine în minte o viclenie, un truc foarte simplu: îl aşază pe Sikhandin în faţa lui şi, astfel acoperit, îl ocheşte pe Bhişma, care nu ripostează de teamă să nu îl nimerească pe bărbatul-femeie. în final, Bhişma, străpuns de săgeţi, cade din carul său şi nu se mai ridică - fără ca aceasta să însemne că îşi acceptă moartea, care va surveni abia după mai multe cânturi ale poemului.

Mă rezum la această schiţă comparativă, lăsând germaniştilor şi indianiştilor grija de a decide dacă este sau nu iluzorie şi, dacă nu este, să o detalieze, să o exploreze de-a lungul variantelor existente

ale textelor[1]. Este remarcabil că drama „greşelii" ireparabile apare la începutul a două epopei care prezintă, între altele, un tablou sistematic, contrastant, al modurilor de căsătorie - sensibil identic în cele două cazuri.

1. Trebuie remarcată în primul rând natura ambiguă a eroinelor: dacă Ambă 11 iveşte o „Walkyrie" (şi nici Briinhilde din liedul german), ea este, cei puţin, uimitor de virilă - şi chiar se transformă în bărbat ca să lupte. Se vor lua în considerare şi tradiţiile romane despre femeile măritate, răpite împreună cu fiicele lor la sărbătoarea Consualia şi trimise imediat înapoi la soţii lor. în plus, vom reconsidera din această perspectivă variantele legendei Hersiliei.

Apendice I

Comparaţii antice

Pe tot parcursul studiului de drept comparat care a deschis această lucrare, problema a fost considerată doar în forma sa modernă, în termenii în care, de la Pierre Noailles până la conferinţa mea de la Los Angeles, au formulat-o toate noile cercetări comparative indo--europene. Formulările şi soluţiile anterioare nu lipseau, însă nu mai prezentau interes istoric. Pentru a ilustra discuţiile pe care le-ar putea prilejui situaţia expusă, reproduc în continuare un fragment din conferinţa de joi, 13 ianuarie 1955, prin care am prezentat, la College de France, prima schiţă (20 ianuarie-24 martie) a tezei dezvoltate în lucrarea de faţă.

...S-a scris mult despre „căsătoria indo-europeană", despre ceea ce ar putea fi considerat, în practicile atestate sau observate la diverse popoare din această familie, o reminiscenţă a trecutului comun. Cu excepţia câtorva trăsături foarte generale, rezultatele acestor încercări au fost decepţionante. în anii anteriori celui de-al doilea război mondial, doi savanţi germani au reluat vechea problemă cu multă pricepere, cu mult curaj chiar, insensibili la pasiunile şi himerele legate pe atunci de noţiunea de „Indo-europeni", acoperită de cea de „Arieni". Primul dintre ei este Eduard Hermann, autorul unui studiu la care se referă adesea juriştii din toate specialităţile, *Die Eheformen der Urindogermanen (Nachrichten von der Gesselschaft der Wissenschaften zu Gottingen, Philol.-hist. Kl, Fachgr.* III, N.F. I, 2, 1934, pp. 28-65). Cel de-al doilea este marele romanist Paul Koschaker, autorul unui articol mai puţin cunoscut: *Die Eheformen bei den Indogermanen (Deutsche Lesereferat zum 2. internationalen Kongress fur Rechtsvergleichung in Haag,* 1937, pp. 77-140b). Divergenţa dintre obiectivele celor doi autori este subliniată de uşoara deosebire între titluri, însă ambelor studii le pot fi aduse unele obiecţii.

In ciuda unei documentaţii interesante, E. Hermann nu a ajuns la un punct de vedere probabil, şi aceasta, după părerea mea, din

două mntiup TTmil tirm *r\a nnnr^n^^i*$_n$ «„ ----------~- - *c* ----------* i i

Otto Schrader şi alături de toţi contemporanii săi, asupra societăţii sau societăţilor indo-europene. Expunerea de principiu, dată abia la pagina 53, dirijează de fapt întreaga cercetare:

> O distincţie între stările sociale nu poate să fi jucat un rol prea însemnat la indo-europeni (bei den Urindogermanen). Schrader îi neagă complet existenţa (II, pp. 456 şi urm.). Nu e cazul să se meargă atât de departe: indo-europenii au avut cu siguranţă conducători (Häuptlinge), de vreme ce termenul latin *rex* se regăseşte în limbile indiană şi celtică. însă aceasta nu dovedeşte nimic: diferenţa dintre conducător şi oamenii obişnuiţi nu trebuie să' fi fost considerabilă: o atare diferenţă ar fi orientală, nu indo-europeană. Ar trebui mai degrabă să se sublinieze diferenţa dintre oamenii liberi şi sclavi, presupunând că există una...

Pe de altă parte, autorul îi reproşează (p. 4*5) lui Otto Schrader că, în al său *Reallexikon,* „disociază până la atomizare Altertumskunde indo-europeană", ceea ce nu este echitabil, de vreme ce Schrader nu şi-a propus decât să alcătuiască un dicţionar, gen literar mai propice punerii în evidenţă a detaliilor decât a ansamblurilor. Hermann, la rândul lui, fărâmiţează documentaţia, tabloul statutului conubial al fiecărui popor istoriceşte cunoscut. El smulge din toate părţile aspecte ale structurilor istorice şi locale, în care acestea sunt doar elemente (cum este de exemplu teoria indiană a celor opt forme de căsătorie), şi le reuneşte în enumerări dezarticulate. în această îmbucătăţire a problemei de fond, nu se mai observă clar - pentru că, fără îndoială, nici nu există - ce criteriu foloseşte autorul pentru a stabili dacă una dintre enumerări determină sau nu o trăsătură „urindogermanisch". Astfel, după ce, la pp. 33-34, a relevat uzanţe omoloage („Zeugungshel-fer", auxiliarul procreării) în caz de incapacitate sau de impotenţă a soţului la burgunzi, indieni, părţi, oseţi, armeni, irlandezi, atenieni, spartani, romani, prusaci, el afirmă: „O astfel de abundenţă de mărturii mă obligă să conchid că este vorba, şi în acest caz, de un obicei indo-european comun"; însă, la pagina 35, iată ce putem citi în legătură cu adopţia: „Deşi adopţia, cel puţin aceea a unui băiat, poate fi observată la toate popoarele indo-europene cât de cât cunoscute (este atestată şi la hitiţi), nu este uşor de dovedit că era deja practicată la indo-europeni". De ce această inegalitate de tratament, de estimare logică?

Această concepţie simplistă asupra „Vechilor indo-europeni" şi o asemenea metodă de comparaţie prea detaliată nu mai sunt de actualitate de la ancheta întreprinsă în această privinţă în 1938. Starea de societate, ideologia indo-europenilor? Cercetările efectuate sub titlul general „Iupiter Marş Quirinus" sau consacrate, sub diverse denumiri,

comune a indo-europenilor era o concepţie tripartită, trifuncţională ansamblului realului şi, mai mult încă, a imaginarului. In viziunea lor, trei moduri şi principii de acţiune, simultan coordonate şi ierarhizate, erau necesare pentru armonia oricărui organism, fie că este vorba de lume, de societate sau chiar de suflet: suveranitatea magico-religioasă şi intelectuală, forţa fizică şi de luptă, activitatea de procreaţie şi cea economică, dătătoare de bogăţie. Acest cadru se regăseşte în teologiile cele mai cunoscute, ale Indiei vedice, ale Iranului, ale Romei, ale scandinavilor; în India, în Iran, în Irlanda, la cei mai vechi ionieni, el a trasat structuri sociale, reale sau imaginare; a orientat pretutindeni numeroase practici liturgice, politice, juridice, tot aşa cum a organizat povestiri mitice, epice şi „istorice". în fiecare an, ancheta, aflată abia la început, descoperă noi urme ale sale. Fără a putea preciza în ce măsură ori sub ce formă comunităţile indo--europene preistorice se împărţeau realmente conform acestui cadru, 'cel puţin este sigur că el le furniza un model de reflecţie şi de creaţie instituţionale, la fel de important pentru sociolog ca şi practica, oricare ar fi fost ea.

în privinţa metodei, îndelungi tatonări au condus la următoarele două decizii: 1) Renunţarea la orice grad de detaliere. Comparaţia nu poate pretinde să desprindă, să asigure un prototip indo-european decât dacă se referă la ansambluri articulate, cât se poate de vaste şi precise, observate în planuri diverse de gândire şi de acţiune. Un fapt izolat oarecare poate fi regăsit ici şi colo fără să determine postularea unei moşteniri comune, nu însă o structură, cu atât mai puţin cu cât ea este mai complexă şi mai dominantă. Structura celor trei funcţii este principalul exemplu recunoscut până în prezent şi aproape toate celelalte se încadrează în ea. 2) Primele demersuri comparative să se facă întotdeauna între societăţile indo-europene care au oferit deja corespondenţele cele mai numeroase, mai substanţiale şi mai bine coordonate, şi anume: referitor la teologie şi la mitologie - între indo-iranieni şi italici, germani, celţi; când este vorba de ritualuri şi instituţii politice şi religioase - între indo--iranieni şi italici; în privinţa instituţiilor militare - între indienii vedici şi germani. Abia după această etapă, considerarea altor societăţi indo-europene poate, fără riscul confuziei, să îmbogăţească, să nuanţeze şi să corecteze rezultatele, în general destul de precise, ale acestor confruntări limitate. Primele progrese ale gramaticii comparate au fost obţinute printr-o astfel de disciplină: unde s-ar situa aceasta dacă ar fi pretins de la început, sub pretextul exhaustivităţii, să primească asupra fiecărei probleme la fel de multe informaţii din

Lucrarea lui Koschaker suferă, după opinia mea, din cauza unei erori iniţiale de apreciere a importanţe! demersului comparativ. Deşi protestează - fiind, în această privinţă, mai progresist decât mulţi dintre predecesorii lui - împotriva considerării mdo-europenilor preistorici drept primitivi", el se declară sceptic în privinţa posibilităţii de a obţine, prin comparaţie, o viziune probabilă asupra stării sociale si a ideologiei lor. Uzând, abuzând poate de unele câteva idei ale lui Ântoine Meillet, el vede mai degrabă motive de „prudenţă":

> Ceea ce poate furniza dreptul comparat este un anumit număr de repere, orientând spre o direcţie determinată. Dacă drumurile astfel marcate duc în preistorie, este o altă problemă. Să ne gândim numai la îndelungatele migraţii care au avut loc între unitatea indo-euro-peană şi momentul în care sistemul matrimonial ni s-a revelat pentru prima oară, prin intermediul documentelor, la unul dintre popoarele provenite din indo-europeni; să ne gândim şi la posibilitatea împrumuturilor, a influenţelor între aceste popoare sau la contactul cu alte popoare non-indo-europene: e suficient pentru a inspira un oarecare scepticism.

In consecinţă, renunţând să caute, prin compararea statuturilor matrimoniale la diverse popoare istorice provenite din indo-europeni, prototipuri „indo-europene comune" plauzibile din care să fi derivat acestea, Koschaker preferă să întreprindă un studiu paralel al respectivelor statuturi istorice, în care comparaţia nu serveşte decât la a face mai bine înţelese tipul şi originalitatea fiecăruia. De altfel, nici nu există motive să se limiteze comparaţia la popoarele din „familie": fapte observate în societăţi non-indo-europene pot aduce mai multă lumină asupra funcţionării unui element din sistemul indian, roman sau germanic.

Nimeni nu poate contesta importanţa acestor vaste comparaţii tipologice în care au excelat antropologii englezi, cu condiţia ca faptele comparate să fie luate (este cazul, în general, la Koschaker, dar nu şi la mulţi alţi autori) din societăţi comparabile ca nivel material şi intelectual. Rezultatele anchetei noastre, din 1938 încoace, au dovedit însă că încercarea de a reconstrui ideologia, teologia, mitologia indo--europene prin metoda comparativă nu este iluzorie; că prin adaptări considerabile de altfel, procedeele puse la punct de lingvişti sunt aplicabile la reprezentările şi la creaţiile colective. De atunci, fără să-şi piardă complet utilitatea, comparaţia aplicată *tipului* trece în plan secundar, sau mai degrabă într-o etapă secundară : prima etapă constă în a delimita, în diversele societăţi indo-europene observabile, ceea ce ar putea fi o *moştenire* a trecutului comun şi a desprinde astfel trăsăturile generale ale unei preistorii care a dirijat totul şi care, o dată cunoscută, ar clarifica în cernituri io ict«,

de exemplu la căsătorie, este evident că, dacă reuşim să relevăm, între concepţiile Romei şi cele ale Indiei, corespondenţe destul de precise, destul de speciale şi de coerente pentru a sprijini argumentarea unui prototip comun, acest prototip ar fi un reper fix de unde am putea porni în descrierea evoluţiei atât a dreptului indian, cât şi a celui roman. Recursul la dreptul biblic şi la cele babilonian, polinezian sau chinezesc ar putea lămuri, în continuare, detaliile referitoare la India şi la Roma, însă în interiorul cadrului şi în sensul evoluţiei determinate mai întâi prin comparaţia genetică indo-euro-peană.

în sfârşit, atât Eduard Hermann, cât şi Paul Koschaker, acesta din urmă sub rezerva stilului, care nu are efect asupra cursului studiului, operează conform unei concepţii directoare pe care mulţi dintre predecesorii lor, în majoritate romanişti, o acceptau deja: ei considerau de la sine înţeles: 1) că, iniţial, în fiecare societate indo-euro-peană, în special la Roma, nu exista decât o singură formă de căsătorie ; 2) că acolo unde apar mai mult de una, toate, cu excepţia uneia, s-au format ulterior, de-a lungul istoriei; 3) că, în fine, această formă privilegiată, primară, a fost peste tot căsătoria prin cumpărarea soţiei, aşa-numitul *Brautkauf*. Or, avem de-a face aici doar cu un postulat care, din câte ştim în prezent despre practica şi ideologia indo-europeană, este *a priori* suspect: asupra unui mare număr de puncte, fie că este vorba de medicină, de drept penal, de binefacerile solicitate zeilor sau de calităţile cerute unui conducător, de nenorocirile temute de oameni sau de procedeele prin care se învinge un obstacol, confruntarea vechilor formule imperative sau narative în uz la diverse popoare din familie demonstrează că au existat prototipuri clasificatoare, cel mai adesea triade, cu rol de distincţie şi de juxtapunere, pe linie trifuncţională, a cazurilor sau a mijloacelor: leacuri legate de farmece, de cuţit, de plante; ispăşire prin purificare religioasă, prin pedeapsă corporală (talion), prin amendă; răpire prin vrăji, prin ameninţare fizică, prin cumpărare; dăunare prin descântec, prin violenţă, prin furt etc. La fel cum n-are rost să cercetăm dacă medicina cu leacuri din plante, sau cea a cuţitului, a precedat-o sau nu pe cea bazată pe farmece, nici dacă talionul sau amenda sunt anterioare sau posterioare purificării etc, este posibil ca încercarea de a distribui in timp formele de căsătorie romană: *confarreatio, coemptio,* căsătoria *sine mânu* (ajungând în final la modul *usus)* să fie zadarnică şi lipsită de obiect. Şi în acest caz, comparaţia genetică este cea care va Permite o decizie, semnalând sau nu la alte popoare indo-europene forme omoloage, ele însele vechi, ale acestui tablou tripartit. Or, în condiţiile pe care lucrări anterioare le fac de aşteptat, îmi propun, de-a lungrul acestei SPHî rlo *n^t*

...Alte studii, mult mai vechi, rămân de un mare interes, dar se referă, în cadrul căsătoriei romane în comparaţie cu cea indiană, la alte tipuri de fapte decât modurile de obţinere a manus-ului, în special actele religioase. Corespondenţele recunoscute garantează cel puţin că nu este artificială apropierea, în structurile lor juridice, dintre o instituţie romană şi o instituţie indiană care prezintă atâtea concordanţe precise în expresiile lor rituale. Mă gândesc mai ales la abundenta notaţie comparativă din lucrarea lui E. Haas „Die Heirathsgebraiiche der alten Inder nach den Grhyasutra", în *Indische Studien,* Albrecht Weber V, Berlin, 1862, pp. 267-412. Cât despre capitolul comparativ („Eheschliessung bei verwandten Vblker", pp. 198-239; comparaţia cu India, pp. 199-212, cu confruntarea ritualurilor la p. 203) al cărţii lui August von Rossbach *Untersuchungen uber die romische Ehe,* Stuttgart, 1859, acesta este inteligent şi rămâne util, însă nu putea ţine seama de fapte descoperite 25 de ani mai târziu, care vor fi utilizate în aceste conferinţe.

* *

în cartea sa *Le vocabulaire des institutions indo-europeennes,* din 1969, bazată pe cursurile ţinute la College de France, Emile Benveniste nu a considerat căsătoria din punctul de vedere definit aici, care, într-adevăr, nu descoperă corespondenţe lexicale. Ne vom referi, din primul volum *(Economie, rudenie, societate),* cartea a doua („Vocabularul gradelor de rudenie"), la capitolele 3 („Principiul exogamiei şi aplicaţiile sale"), 4 („Exprimarea indo-europeană a «nunţii»"), 5 („Rudenia rezultată din căsătorie").

Apendice II

Cronica inscripţiei de pe vasul din Quirinal

Vechimea teoriei romane a căsătoriei, a întrepătrunderilor ei cu cea a tutelei, a fost demonstrată în 1969: la acea dată am publicat, în al doilea volum din Hommages â Marcel Renard *(Collection Latomus, 102, pp. 244-255), apoi în Introducerea la* Idăes Romaines, *prima interpretare raţională a celor trei rânduri înscrise pe „vasul lui Duenos" care, descoperit în 1880 pe colina Quirinal, produsese numeroase interpretări. Nu pot decât să o rezum aici, făcând trimitere, pentru explicaţii, la Introducerea volumului* Id6es Romaines.

Textul însuşi a fost de curând reexaminat (1973) în original de către doi epigrafişti americani, dl şi dna Arthur E. Gordon[1] şi poate fi considerat sigur, cu excepţia unui detaliu sau două. Reproduc transcrierea lor (1975), cu observaţia că semnele de întrebare pe care le-au inserat în cinci locuri semnalează mai degrabă uşoare anomalii de scriere decât ezitări de interpretare. în privinţa datării inscripţiei, mă alătur şi eu opiniei lor: secolul al Vll-lea sau începutul secolului al Vl-lea î.Hr.

1. IOVESATDEIVOSQOIMEDMITATNEITEDENDOCOSMISVIR COSIED
2. ASTEDNOISIOPETOITESIAIPAKARIVOIS .
3. DVENOSMEDFEKEDENMANOMEINOMDVENOINEMEDMA LOSTATOD

Am decupat textul astfel[2]:

1. *iouesat deiuos qoi med mitat nei ted endo cosmis uirco sied*
2. *asted noisi ope toitesiai pakari uois*
3. *duenos med feked en manom einom duenoi ne med malo statod*

1- Arthur E. Gordon, „Notes on the Duenos Vase Inscription in Berlin", *California Studies in Classical Antiquity,* 8, 1975. 2. Pun un punct sub cele două litere care vor fi discutate aici.

Adică, în latina pe care o cunoaştem:

1. *iura(n)t deos qul me mit(t)a(n)t: „ni in te comis uirgo sit,*
2. *a(d)stet nobls ope tutelae păcări uobls".*
3. *Bonus me fecit in mănum unum, bono ne me malo stăto!*

Ceea ce semnifică, literal *(„med"* fiind vasul):

> Cei care, eventual, mă trimit (sau mă dau) jură în faţa zeilor: „Dacă fata nu se poartă cu tine aşa cum trebuie (supusă, ascultătoare),
>
> fie ca nouă să ne revină (ca datorie), prin mijlocirea tutelei, să facem în aşa fel încât pacea să coboare asupra voastră".
>
> Un om de bine m-a făcut numai pentru bine: fie ca un om de bine să nu devină rău în prezenţa mea![1]

Sau, mai puţin literal:

> Cei care mă vor trimite (sau mă vor da) [adică, după rândul al doilea, tutorii şi nu părinţii fetei date spre căsătorie] jură [viitorului mire] pe toţi zeii: „Dacă se întâmplă ca fata să nu îţi fie supusă, să nu se înţeleagă cu tine,
>
> noi [tutorii], prin mijlocirea acestei tutele [care subzistă dincolo de căsătorie], suntem cei care avem obligaţia să aducem pacea în căminul vostru".
>
> Un [olar] cinstit m-a meşterit pentru nimic altceva decât pentru a fi mesagerul unui bun angajament: fie ca acest om cinstit să nu fie nicicând acoperit de ruşinea ca eu să fiu folosit în scopuri necinstite.

Toate justificările, lingvistice şi instituţionale, au fost date, repet, în 1969. Nu voi reveni deci decât asupra unor chestiuni de interpretare.

1) Cele două verbe în *-at* din prima propoziţie pot, desigur, să fie lăsate la singular (pers. a treia sg., indicativ prezent: „cel care mă trimite jură..."), dar cu condiţia să fabricăm un derivat *mittare* din *mittere* [a trimite], ceea ce nu pare recomandabil *(mittere* ar avea *mittad* la persoana a treia singular a conjunctivului prezent): în al doilea rând, termenul *nois* (Festus : *„nis =nobis")* din rândul următor implică o pluralitate de responsabili, deci probabil de persoane care jură, dacă nu cumva - ceea ce rămâne posibil - unul singur, din primul rând *(iurat* [jura], **mittit* [trimite]), îşi ia angajamentul în numele tuturor *(noisi* [nouă])[2]; în fine, inserţia lui **n* nu comportă

1. Cuvânt cu cuvânt: „Fie ca, pentru un om de bine, nici o stare cu mine să nu fie rea, să nu se întâmple o situaţie pe care eu o numesc rea": vezi explicaţiile în *IR,* p. 24, n. 1.
2. La rigoare, ar putea fi vorba de un tutore unic; *nois* ne-ar trimite atunci la „tutore şi ai săi", ar desemna, în acordul (şi dezacordul) conjugal, întregul „neam al femeii". Insă în acest caz angajamentul ar pierde din forţă si din exactitate, de vreme ce *tutela* reală nu ar fi de resortul lui

o corecţie grafică de vreme ce gravorul simplifică aici, suprimând-o pe prima, grupele de trei consoane, fie în interiorul unui cuvânt, fie la două cuvinte consecutive *{*adsted>asted *malod statod >malostatod).* Cât despre conjunctiv *(*mitta(n)t),* cu siguranţă că nu i-a aşteptat pe greci pentru a exprima eventualitatea *(cf. sied* din propoziţia următoare).

2) In rândul al doilea, *toitesai* a) trebuie să fie un cuvânt latin; b) nu poate fi ataşat, în latină, nici unui alt radical în afară de cel al lui *tutela (tutus, tuitus).* Cum sufixul *-ela* rămâne explicat plauzibil prin *-es-la* (Osthoff), nu e deplasat să credem că gravorul (care a mai greşit şi la celălalt L din inscripţie, cel din *malo,* rândul al treilea) a omis numai liniuţa inferioară care deosebeşte L de I.

3) In ultimul rând, *einom* nu are nici un sens şi ezităm să grefăm pe acest text latin oscul EIVEIU, *inim,* „şi", sau umbrianul *e(n)nom,* „turn": termenul latin din acest grup există : este *enim,* „într-adevăr",
. cu un e care nu poate proveni dintr-un diftong. Propun deci să corectăm *einom* cu *oinom,* „unum", care are realmente sens. Am avut chiar impresia, după facsimilul lui Goldman *(cf.* Gjerstad), că a rămas, în partea inferioară a literei E, o urmă a unui O şters, de aceleaşi dimensiuni ca acela din *manom.* Dl Gordon, care a avut în mână originalul, nu semnalează această particularitate, ceea ce nu dovedeşte însă nimic, de vreme ce el însuşi spune că nu a studiat decât literele care figurau dinainte în programul său. Ar fi fost necesară o fotografie mărită, cum era cea pe care şi-a procurat-o mai târziu pentru DUFNOS. Putem, desigur, să simplificăm corecţia revenind la oscul *inim* şi construind, de exemplu, *en manom einom duenoi,* „pentru o facere de bine şi pentru un om de bine"; în orice caz, acesta nu este decât un detaliu secundar şi nu schimbă nimic din destinaţia inscripţiei.

4) în privinţa i-ului final din *nois-i,* în 1969 am avut în vedere două abordări: sau să îl suprim admiţând că autorul inscripţiei începuse din greşeală, apoi renunţase la ea, o literă cu linii aplecate spre dreapta, în timp ce trebuia să traseze o literă rotundă, o-ul care urmează; sau să îl accept ca legitim şi semnificativ, ca *„i* dictic" (greacă OUTO^-I, TOUTUJ-I ; lat. **ha-i > hae, hae-c).* Dacă acum zece ani înclinam spre prima poziţie, astăzi o prefer pe a doua. în latina cunoscută, *-i* dictic nu mai apare, desigur, decât fosilizat în diftong si fără valoare semantică, la finalul câtorva forme pronominale vocalice. Insă chiar această reminiscenţă presupune că, în vechime, utilizarea era mai largă şi deci valoarea dictică mai pronunţată. Or, un astfel de morfem de „insistenţă în desemnare" este aici într-adevăr în ele mentul său: *nois „nobis"* este cuvântul-cheie, cel care îi desemnează pe responsabili, le justifică angajamentul: „noi, şi nimeni alţii, suntem

Pe scurt, singura corecţie efectivă absolut necesară interpretării mele este *toitesiai* în loc de *toiteslai*; singura recomandată în plut este *oinom* în loc de *einom.* Acestea fiind spuse, frazele sunt într-o bună latină, iar şirul ideilor - satisfăcător.

în notele din 1969 se găsesc numeroase pasaje din Plaut care legitimează traducerile mele, cum ar fi textul şi un comentariu al inscripţiei din Lyon *{CIL* XIII, 2016), unde verbul *a(d)stare* [a sta lângă] este utilizat exact ca pe vasul din Quirinal. în această privinţă aş putea reaminti că, la Plaut, sensul constant al acestui verb este „a rămâne pe loc, a rămâne la post, aşteptând să vadă sau să facă ceva, sau când ceilalţi pleacă": suntem foarte aproape aici de datoria care va „rămâne" ataşată tutorilor, într-o virtuală aşteptare ca un incident să facă actuală această datorie.

Sensul dat cuvântului *comis,* „docilă, supunându-se fără împotrivire tuturor dorinţelor şi fanteziilor soţului", este confirmat de corespondentul sau mai curând complementarul masculin al lui *benig-nus* [binevoitor, generos]. în *Miles Gloriosus,* Acroteleutium, care se preface îndrăgostită nebuneşte de Pyrgopolinice, rosteşte o frază ce corespunde expresiei *„nei ted endo cosmis uirco sied"* [dacă fecioara n-ar fi docilă faţă de tine] de pe vas:

> *Venerl pol habeo grătiam, eandemque et oro et quaeso ut eius mihi sit copia quem amo quemque expetesso benignusque ergă me <ut> siet, quod cupiam ne grauetur.* „îi aduc mulţumire lui Venus, pe Pollux, şi o rog totodată, o implor să mi-1 dea pe cel drag, pentru care ard de dor, *să facă astfel încât să-mi fie binevoitor şi să se înduplece a-mi împlini dorinţa".*

Reunirea concertată a adjectivelor *bonus* [bun] şi *malus* [rău], pe care se bazează fraza finală, este frecventă în piesele lui Plaut şi trebuie să fi fost uzuală în frazeologia latină arhaică. Iată câteva din vreo treizeci de exemple:

> *Asinaria,* 129: bene *merenti* mala *es,* male *merentî* bona *es* [eşti rea cu cel ce-ţi face bine, eşti bună cu cel ce-ţi face rău].
>
> *Miles Gloriosus,* 763: bonus bene *ut* mâlos *descripsit mores*! [ce bine a copiat cel bun deprinderile rele!]
>
> *Mostellaria,* 50: *meum* bonum *me, tetuum maneat* malum! [binele meu să rămână la mine răul tău să-ţi rămână ţie!]

La formula finală, în care *stato* este un substitut, o întărire (dura-tivă) cunoscută a lui *esto* [să fie], vom compara (însă cu un dativ de destinaţie, nu un ablativ de stare):

quod omnis homines facere oportet, dum id modo fiat bono. [iubeşte: e un om cu judecată, procedează înţelept, de vreme ce dă ascultare sufletului său...]

... toţi oamenii ar trebui să facă acelaşi lucru, cu condiţia, bine-înţeles, să nu fie decât în slujba binelui *(cf.,* pe vas, *in manum *unum).*

Cistellaria, 760-761:

aequom est [tăcere] *per fidem quod creditum est*

ne bene merenti sit malo benignitas (cf. inscripţiei de pe vas, *bono ne me malo stato)*

Este bine să se păstreze cu loialitate tăcerea asupra secretului încredinţat, pentru ca facerea de bine să nu se întoarcă împotriva binefăcătorului.

în expresia *păcări uobis* [a vă împăca, să vă împac], folosirea pasivului impersonal[1] şi a dativului este remarcabilă şi necesară. în latina clasică, dacă *păcăre* se construieşte cu acuzativul *(p. populos),* este pentru că înseamnă „a pacifica" nu părţile între ele, ci un adversar, un rebel, în favoarea pacificatorului, a impune pacea unui inamic, în privinţa păcii dintr-un cămin, am amintit deja, în materie de „război conjugal" ca pe vasul din Quirinal, *Mercator,* 953-954, *păcem componl* (pasiv) *uolo meo patri* (dativ) *cum mătre* [vreau să-1 împac pe tata cu mama]; se poate adăuga, în legătură cu un conflict dintre tată şi fiu, *Mostellaria,* 1127; (Am fost ales de prietenii noştri) ca *orator* [sol de pace],

qui ăpatre eius conciliărem păcem [care să obţină de la tatăl lui împăcarea].

Forma de înţelegere pe care această *sponsio* [angajament] gravată pe un vas în chip de *tabulae* [contract] o pregăteşte între donatorii şi primitorul femeii, între tutori şi soţ, nu lasă loc de îndoială: căsătoria este cu necesitate *sine mânu* de vreme ce, în înţelegere cu soţul, tutorii păstrează, o dată căsătoria încheiată, drepturile şi îndatoririle tutelei. Aceasta exclude atât *confarreatio,* cât şi *coemptio,* în care substituirea de către soţ a tatălui sau a tutorilor în *manus* este imediată, ceea ce nu corespunde decât celui de-al doilea mod, *usus-ul,* sau cel puţin unei forme *sine mânu* anterioară extinderii usus-ului: tutorii se angajează să nu se ia orbeşte după posibilele reacţii de respingere ale pupilelor lor şi să pună tutela lor în slujba soţului pentru timpul (anul) în care, wsus-ul nefăcându-şi încă efectul, ei aveau să păstreze *manus-ul* asupra femeii. După aceasta, dacă femeia

1- Dl Tiffou îmi atage atenţia că un pasiv în -r- (este cazul, după cum

nu a recurs cumva între timp la întreruperea de trei nopţi, bărbatului îi va reveni sarcina de a se descurca în căsnicie.

Existenţa căsătoriei *sine mânu* este astfel atestată la sfârşitul epocii regale.

Cum se explică faptul că această interpretare simplă şi coerentă a aşteptat aproape un secol pentru a se forma şi că, de când a fost publicată, este încă respinsă, de către mulţi arheologi şi chiar de unii epigrafişti, alături de mulţimea de interpretări extravagante propuse înaintea ei? Nu văd decât o explicaţie : eminenţii mei colegi subestimează semnalele de alarmă pe care le trag din plin istoria şi preistoria limbii latine. Este posibil ca unii nici să nu le perceapă. Cu zece ani înaintea intervenţiei mele, Einar Gjerstad publicase un articol savant şi spiritual, „The Duenos Vase", tipic în această privinţă[1]. El enunţă mai întâi o regulă (p. 137):

> Anticipând rezultatul acestei analize [adică determinarea datei], este suficient să declarăm aici că un vas care este o imitaţie foarte bună a unui prototip destinat unei utilizări specifice poate fi considerat ca având aceeaşi utilizare [ca şi originalul].

Aplicaţie: cele trei vase care constituie „vasul" din DuenOs sunt imitaţii italice ale unei pyxide corintice cu margini convexe şi fără anse. Or, în Grecia, pyxidele sunt obiecte de toaletă, recipiente pentru parfumuri, pomezi etc.

> Este deci legitim să se deducă de aici că vasul lui Duenos, la fel ca pyxidele greceşti cunoscute, servea ca recipient pentru cosmetice şi alte substanţe de toaletă.

De unde o altă concluzie:

> Această funcţie a vasului trebuie să fie compatibilă cu sensul pe care îl vom da inscripţiei.

Ultima formulare este de altfel neadecvată: ea inversează vizibil termenii adevăratei concluzii a lui Gjerstad, care este : „Sensul (încă necunoscut) pe care îl vom da acestei inscripţii va trebui să fie compatibil cu [în realitate, Gjerstad gândeşte: va trebui să fie dictat de] funcţia (cunoscută) a vasului".

Or, postulatul pe care se bazează această decizie cu două niveluri este arbitrar: un obiect, un tip de obiect împrumutat poate să-şi schimbe utilizarea. Noi utilizăm liber obiecte africane sau polineziene - sau imitaţii ale acestora - fără să ne preocupe funcţia precisă

1. „The Duenos-Vase", *Kungl. Vitt. Hist. och Antikvitets Akademiens Handlingen (=Septentrionalia et Orientalia Studia Bernardo Karlgren A. D. III NON. OCT. ANNO MCMLIX dedicata),* 1959, pp. 133-143; reluat în rezumat în *Early Rome,* III, 1960, pp. 161 şi urm.

pe care o aveau *in situ* [în locul unde au fost găsite]; ştiu de exemplu un vas chinezesc care, cu un bec şi un abajur, a devenit o minunată lampă de salon. Funcţia pe care un roman necunoscut din secolul al Vll-lea sau al Vl-lea o dăduse triplei sale pyxide este deci, *a priori,* nedeterminată şi nu poate orienta interpretarea rândurilor înscrise pe ea. Dimpotrivă, aceste rânduri, citite corect, pot sugera o interpretare dacă nu a obiectului, cel puţin a utilizării sale accidentale.

Greşit încredinţat că este vorba de un vas pentru produse de frumuseţe, Gjerstad continuă:

> Inscripţia constă în trei segmente de scriere continuă. După ce am studiat diversele opinii despre decuparea şi interpretarea cuvintelor, am ajuns la concluzia că lectura cea mai probabilă este următoarea:

Iouesat deiuos qoi med mitat: „Afei *ted endo cosmis uirco sied asted, noisi opet oites iai pakari uois". Duenos med feced en manom einom duenoi; ne med mâlos tatod!*

Traducerea în latina clasică este bazată şi pe studiul diverselor opinii publicate începând din 1880 şi al argumentelor care le susţin (p. 138):

> *Iurat deos qui me mittit: „Ne in te comis uirgo sit adstet, nisi ope utens ei pacari uis". Bonus me fecit in bonum atque bono; ne me malus dato!*

Adică, în traducere modernă :

> Cel care mă scoate pe piaţă jură pe toţi zeii: „Fie ca a ta *iubită* să nu fie drăguţă cu tine; să nu-ţi stea alături, decât dacă o îmblânzeşti cu ajutorul [meu]!". Omul bun m-a făcut cu intenţii bune şi în folosul unui om bun. Fie să nu mă dea în dar un om rău.

Iar Gjerstad comentează:

> Vânzătorul este desemnat prin cuvintele *qui me mittit,* articolul propus spre vânzare - adică produsul de frumuseţe şi recipientul său - fiind denumit *me.* Eventualul cumpărător este interpelat la persoana a doua. Destinatarul darului este fata, iubita celui care îl cumpără. Vânzătorul a inscripţionat sau a dat spre inscripţionare vasul. El jură pe toţi zeii că tânărul nu se va putea înţelege cu fata decât dacă îi va oferi acest articol de înfrumuseţare. Se subînţelege că această manieră de a-şi face publicitate este o glumă din partea vânzătorului, care dă de altfel dovadă de umor în fraza finală, în care spune că articolul este de o calitate atât de bună, încât numele fabricantului este „Om bun"...
>
> ...Filologii care au interpretat inscripţia nu se pun de acord decât asupra unui număr restrâns de aspecte. Interpretarea mea se bazează pe eforturile însumate ale mai multor specialişti competenţi: nu există un singur cuvânt a cărui interpretare propusă aici să nu fi fost sprijinită de argumente solide de către cel puţin un filolog renumit. Aportul meu original se rezumă la combinarea şi la traducerea

expresiei *opet oites* prin „cu ajutorul meu" - ajutorul pyxidei împreună cu produsul de înfrumuseţare. Ştiu că există obiecţii în privinţa formei *opet* în locul lui *oped* şi nu pot sugera o mai bună rezolvare a acestei dificultăţi decât prin a admite o greşeală de ortografie produsă de pronunţarea incorectă, fenomen care, deşi bine cunoscut la sfârşitul epocii republicane, nu a fost încă observat în alte inscripţii arhaice; materialul epigrafic arhaic este însă prea deficitar pentru a permite o decizie asupra acestui punct.

Vasul lui Duenos, aşa cum am mai spus, a fost descoperit într-un depozit votiv. Trebuie deci să presupunem că a fost oferit ca *ex-voto* [semn de recunoştinţă] într-un sanctuar. Cum inscripţia, după cum tocmai am demonstrat, nu este o dedicaţie, ne putem întreba cum este posibil ca vasul care poartă acest anunţ glumeţ să fi fost utilizat ca ex-voto. Nu putem răspunde, dar este foarte posibil ca fata să-şi fi adorat pretendentul în aceeaşi măsură în care era adorată de acesta şi că, atunci când a primit de la el respectiva dovadă de iubire, să fi dorit, după ce o folosise ea însăşi, să le mulţumească zeilor atât pentru dar, cât şi pentru fericirea dată de această legătură amoroasă. Nu este decât o ipoteză, bineînţeles, dar o ipoteză plăcută, cred eu.

în final, după ce îşi expune argumentele pentru datarea obiectului în jurul anului 525 î.Hr., Gjerstad conchide (p. 143):

Inscripţia lui Duenos aparţine deci epocii regilor. Este cea mai veche inscripţie latină descoperită până în prezent la Roma şi ne oferă o perspectivă neaşteptată asupra mentalităţii spirituale, umoristice, a Romei arhaice.

Acest diagnostic amabil nu poate fi, din păcate, acceptat. In pofida eminenţei filologilor în spatele cărora se adăposteşte Gjerstad, cuvintele interpretate de el nu sunt şi n-au putut fi niciodată latine.

noisi nu este o formă veche a lui *nisi*: un vocalism o al negaţiei nu a existat în nici o epocă, iar i-ul final, reducţie al lui *ei,* este de neconceput în secolul al Vl-lea: ar fi trebuit să fie **nesei (cf. nei* din primul rând).

Opet nu poate fi, în secolul al Vl-lea, o „greşeală de ortografie" pentru un **oped* care, abia el, ar fi de-a dreptul un barbarism: ablativul acestui tip de substantiv era iniţial în *-e; -ed* este un pseudo-arhaism care nu apare decât în inscripţii mai târzii (începând cu Coloana Rostrală), fabricat după *-od* din temele în o.

tatod în loc de **datod* presupune o asimilare regresivă a rf-ului cu s-ul precedent care nu este exemplificat; s-ar putea accepta, la rigoare, *-oz datod,* nu *-os tatod.*

iai, „al ei", este artificial.

Acestor enormităţi li se adaugă neverosimilităţi. Cum pot avea acelaşi sens şi aceeaşi funcţie *nei* din primul rând şi *ne* din al treilea? Cum se poate să nu fie recunoscută simetria dintre *nois* şi *vois* din

al doilea rând ? Dacă interpretăm ca Gjerstad *ope utens* „cu ajutorul", cum este posibil ca termenul esenţial, adică *mea,* să fie „subînţeles", de vreme ce obiectul vorbitor face risipă de *me(quî me mitta(n)t, me fecit, me malo stato)* şi că pretendentul este somat să facă apel nu la orice ajutor, ci imperativ, exclusiv la ajutorul vasului care vorbeşte ? Ce adaugă *astet,* înţeles în felul lui Gjerstad, la *in ti comis sit* ? Cum se poate concepe ca un roman din secolul al Vl-lea, oricât de liber în gândire ar fi el, să acopere această glumă cu formula *iurat deos,* care nu a fost nicicând luată în derâdere la Roma? Ce semnifică acest jurământ încât să asigure un efect viitor în care cel ce jură nu va trebui să intervină, nu se angajează la nimic?

Pe scurt, interpretarea lui Gjerstad este la fel de extravagantă ca acelea din care se amuză, fără menajamente, să reproducă trei fragmente (J.A. Placa, 1926[1]; R. Meringer, 1927[2]; A.A. Frazer, 1932[3]) la începutul studiului său.

După el, dl Vittore Pisani, care este totuşi un lingvist cu experienţă, şi-a permis un alt mic abuz, făcând să sune vesel, în rândul al doilea, născociri lexicale[4] destul de deşănţate:

> *iurat deos qui me uendit - nisi in te comis uirgo sit, ast cibis futuitioni* (i.e. *futuitionis ergo) ei pacări uis -: bonus me fecit in felîcem exitum, bono ne e me malum stato.*

1. „Tu as promese du dieu â qui tu m'adresseras en offrande; ii ne te tiendra pas rigueur de ce modeste don. Quant â toi, si tu veux obtenir au moyen de ce vase satisfaction entiere, (sache que) Duenos m'a fait pour etre offert aux dieux romains et, des lors, â cause de lui, ne m'offre pas â un dieu ătranger." [Ai promisiunea zeului căruia mă vei dărui ca ofrandă; el nu-ţi va purta duşmănie pentru acest dar modest. Cât despre tine, dacă vrei ca acest vas să-ţi dea mulţumire deplină, (să ştii că) Duenos m-a făcut ca să fiu oferit zeilor romani şi de aceea, din cauza lui, să nu mă oferi unui zeu străin.]
2. „Die Gottheit (Ops) moge dem helfen, der mich sendet, wenn gegen dich die Jungfrau nicht giitig sein solite. Sie moge uns beistehen, wenn du das Getreideopfer (Ops) beniitzend, mit ihr verbunden werden willst. Gutmann hat mich zu etwas guten fur einem Guten gemacht. Nicht soli mich ein Boser darbringen."
3. „O may the god (Iupiter) keep an eye open for the one who lets me fall! May the Maiden (Athena) show herself unfriendly to you blunderer! May she (Afhena) protect us (vases)! Off with you, Smasher; off with you! Have a heart! A good (potter) made me. See I am (still) moist! Do you alone, good (potter), make me smooth. Let the bad (potter) keep his distance!" Prin aceste trei citări, se observă că Gjerstad îşi uşurase misiunea; însă ce şi-a imaginat el ulterior nu valorează mai mult.
4. *Testi Latini*[2]*,* 1960, p. 9. Interpretarea lui *iopetoi* prin „fututioni, pentru coif o modifică pe cea propusă de acelaşi autor în anul precedent, „Altlateinisch *opetoi* und die Duenos-Inschrift", *RM,* 102, pp. 303-308.

Cel care mă vinde jură pe toţi zeii - dacă fata nu îţi este pe plac [ţie, iubitului], iar tu vrei cu toate acestea să ţi-o faci prielnică pentru împreunare, dăruindu-i mâncare -: un bun (vrăjitor) m-a făcut pentru o faptă bună; fie ca unuia bun (care foloseşte vraja) să nu i se întâmple ceva rău din cauza mea.

Dl Pisani s-a lăsat pradă, cum i se întâmplă uneori, beţiei comparatiste : a transferat din sanscrită *(ânna < *ad-na)* în latină un cuvânt cu sensul de „mâncare" din care nu există nici o urmă *(*edno-,* din rădăcina *ed-* „a mânca"); a grefat pe latină rădăcina **yebh-* „a se împreuna" care îi este străină (sanscrită, slavă); dativul feminin al demonstrativului sanscrit *tasyai* „al ei" este trecut ca atare în monstruozitatea **tesiai*; pe rădăcina *ei-* „a merge", a fost scos din neant un derivat **ei-no* „ieşire", cu acelaşi grad vocalic ca acela al sanscritului *e-man-* „drum". Nimic din toate acestea nu este legitim, în plus, de ce presupusa rădăcină **ieb-* (i.e. **yebh-)* ar fi notată aici cu unp *(iopeto)?* Cum se poate explica indicativul *vois* „tu vrei" după conjunctivul *sied* dependent de aceeaşi conjuncţie? Cum poate fi acceptat că *duenos* înseamnă succesiv „meşter în fabricarea" şi „expert în folosirea"? Cum să se admită că, alături de **ednois* „cibis", demonstrativul *„aceste* mâncăruri" (mâncăruri pe care *eu,* vasul, le am înăuntru) să fi fost omis, deşi el este cuvântul esenţial, deoarece este vorba numai de conţinutul acestui vas, şi nu de orice mâncare ? în fine, oricât de puţin ipocriţi ar fi zeii, expresia solemnă *iurat deos* este oare compatibilă cu pretenţia vânzătorului-vrăjitor că va asigura „unirea" clientului său cu femeia visurilor lui?

După interpretarea mea din 1969, nu mă aşteptam, desigur, la o aprobare rapidă şi generală : cei mai mari specialişti în filologie, spre deosebire de matematicienii cei mai banali, rezistă şi douăzeci, şi cincizeci de ani unor probe evidente. Şi totuşi, în 1975, am avut două surprize.

Nu mă voi opri prea mult asupra celei dintâi. însuşi autorul, dl L.-C. Prat, o intitulează cu modestie: „Divertisment pe tema vasului lui Duenos"[1], deşi titlul nu se potriveşte decât interpretării de la sfârşit şi care, dacă ar fi serioasă, s-ar număra printre cele mai ciudate, ca să le spunem aşa, care au fost publicate. însă discuţiile pregătitoare, critici şi argumente, au, din păcate, aparenţa unui discurs gândit. Nu voi face decât câteva observaţii.

1. *REL,* 53, 1975, pp. 315-329. Dl Prat scrie în concluzie (p. 327): „lată sensul general al inscripţiei, atât cât poate fi el asigurat de un studiu fonetic şi morfologic atent şi meticulos, datorat numeroaselor lucrări anterioare şi mai ales înţelepciunii lui Emilio Peruzzi. Nu am ezitat să îi urmăm studiul aproape pas cu pas şi să împrumutăm din el numeroase exemple. Aportul nostru constă doar în câteva observaţii, câteva precizări date în unele locuri". Excesivă umilinţă. Studiul lui E. Peruzzi datează din 1958.

pp. 317, n. 1 şi 322, n. 1. Autorul nu menţionează a doua explicaţie *(4* dictic) a t-ului din *noisi,* pe care o prefer în prezent (vezi p. 89, 4), dar pe care o avusesem în vedere încă din 1969.

pp. 317, n. 1 şi 324; n. 2. Aşa cum am reamintit mai sus (pp. 89-90), totalul greşelilor de gravură impuse de traducerea mea a cuvântului *toitesiai* se reduce la una: omisiunea liniuţei de jos la Z-ul din **toiteslai.*

p. 319, n. 1. în legătură cu explicaţia mea a lui *mitat* ca persoana a treia plural a conjunctivului prezent, *mitta(n)t (n* căzând la începutul unui grup de trei consoane), „un conjunctiv, scrie dl Prat, este nejustificat din punct de vedere sintactic în acest loc şi ar fi indecent să se atribuie un astfel de solecism executorului inscripţiei". Nu este deloc indecent să considerăm că, în secolul al VH-lea sau al Vl-lea, latina, la fel ca majoritatea limbilor indo-europene, exprima eventualitatea printr-un alt mod decât indicativul, adică prin singurul de care dispunea, conjunctivul *(cf. sied* din propoziţia următoare, dacă înţelegem *nei* aşa cum cred eu că trebuie).

p. 321. *ni (-nei)* are, într-adevăr, mai multe utilizări la Plaut, dar semnificaţia obişnuită este „nisi".

pp. 321-322. Utilizările întâlnite la Plaut nu justifică traducerea lui *cosmis* prin „duioasă"; mai degrabă „docilă, supusă".

p. 322. Asindetul *sied asted* este foarte improbabil, iar dl Prat, conştient de dificultate (p. 327, jos), goleşte de sens *asted* până într-atât încât nici nu mai ţine cont de el în traducerea sa. în plus, se pare că lapicidul a aranjat astfel încât cuvintele din fiecare rând să formeze un ansamblu gramatical: respingerea lui *asted* este surprinzătoare.

pp. 322-323. Dl Prat acumulează ipotezele asupra celor două silabe pentru a salva imposibilul *noisi* = „nisi". în astfel de jocuri, desigur, totul este permis.

pp. 323-324 (în legătură cu *toitesiai). Tuteria,* ca nume propriu, a fost deja propus de mai multe ori (Wissowa era gata să facă din ea o zeiţă). însă cazul lui *Valerius* (< **sius, -ia)* este diferit, de vreme ce acest nume se leagă direct de o rădăcină cunoscută *(ualere):* cărei rădăcini verbale i se poate ataşa astfel **Tuteria* ? Recurgerea la etruscă este arbitrară, iar ipoteza „hipercorecţiei" unui lapicid purist („învechind" în *oi* un *u* corect) în secolul al VH-lea sau al Vl-lea („într-o epocă în care pronunţarea *-u-* pentru *-oi-* încă părea vicioasă") este [0] găselniţă ingenioasă.

pp. 324-325. Dl Prat explică *uois* ca formă veche a clasicului *uis* »tu vrei", conform unei ipoteze reluate frecvent şi puţin verosimile, Prin sanscritul vedic *veşi* (cu o altă rădăcină decât *uelle),* uitând astfel de primul său principiu, foarte sănătos: (p. 316: „Unii savanţi au greşit încercând să înţeleagă inscripţia prin comparaţia cu alte limbi mdo-europene non-italice şi folosind doar principiile de gramatică comparată, deoarece inscripţia este în latină şi nu în altă limhă

indo-europeană": *cf. IR,* p. 14). Este mult mai probabil ca, dacă ar fi fost vorba aici, în această epocă, de strămoşul clasicului *uis* „tu vrei", inscripţia ar purta încă forma care pare să fie originară, **uols.* în plus, dl Prat neglijează simetria grupurilor *nois(i)* şi *uois,* plasate fiecare după o formă verbală.

p. 325. „Duenos" este înţeles ca nume propriu, cu un argument neconvingător: pe fibula din Preneste şi pe inscripţiile analoage, este vorba doar de o semnătură pusă pe obiectul fabricat; aici, reluarea *duenos... duenoi* şi prezenţa cvasi-sinonimului *manom,* apoi a contrarului *malo-,* sugerează adjectivul „bun", doar dacă nu se admite că, numindu-se într-adevăr Duenos, artistul a făcut un joc de cuvinte, cu aluzie la sensul comun al propriului său nume: ipoteză inutilă.

pp. 325-326. în privinţa lui *einom,* vezi mai sus, p. 89. Dacă nu ne repugnă să fabricăm latinisme din alte graiuri italice, uitând că latina îl are deja pe *enim,* putem înţelege la fel de bine „şi prin urmare" (din umbriană) sau „şi" (din oscă).

pp. 326-327. Citirea sub foma *malo[d] statod,* refuzată de dl Prat, este dimpotrivă întărită de cazul similar *a[d]sted* din rândul al doilea ; nu este vorba de „caducitatea finalelor", ci de o reducţie a grupurilor de trei consoane.

p. 326. A spune că *„med* corespunde latinescului clasic e *me"* este o decizie pripită. Mult mai firesc este să se construiască acest ablativ cu ablativul *malo[d]* care urmează imediat.

p. 327, transcriere şi traducere. Iată ce propune dl Prat[1]:

> „Persoana (a) care mă [pe mine, vas triplu, pentru trei pulberi sau unsori magice] dăruieşte (b) promite (c) zeilor ca nici (d) o fată să nu fie (ne... *sit adsit)* drăguţă (e) cu tine dacă tu nu vrei *(nisi... uis)* (f) să fii îmbânzit (g) cu ajutorul Tuteriei [numele femeii care a recurs la această magie].
>
> Duenos m-a făcut într-un scop nobil şi, prin urmare *(ergo),* fie ca aceasta (h) să nu îl coste scump (i) [sub formă de amendă penală dată pentru practicarea magiei] pe Duenos din cauza mea" *(Dueno ne e me malo stato).*

Iată principalele dificultăţi în acest sens :

> *a)* în ipoteza dlui Prat, femeia este în mod necesar cea care, îndrăgostită şi geloasă, îi oferă bărbatului vasul sau trimite pe cineva să i-l ducă: ea este singura responsabilă a acţiunii şi nu se poate ca o terţă persoană (mesagera, de exemplu) să fie cea care Jură" sau „imploră" în locul ei. Masculinul *qoi* (= clasicul nomin. *qui)* ar fi aici o greşeală de vreme ce *qui* ambivalent, asexuat, nu este folosit (în

1. Literele din paranteză trimit Ia observaţiile (a - i) care urmează în text. Cuvintele din parantezele pătrate îmi aparţin şi rezumă indicaţiile date în altă parte de dl Prat.

legi de exemplu: Prat, pp. 319-320) decât atunci când persoana în cauză poate fi, după împrejurări, bărbat sau femeie.

b) Presupusul verb **mittăre,* în ciuda glisărilor semantice din josul paginii 320, nu poate avea sensul lui *dicăre* [a făgădui solemn].

c) iurăre nu înseamnă niciodată „a implora", ci întotdeauna „a jura", adică a afirma în faţa zeilor fie că un lucru din prezent sau din viitor este adevărat, fie că se va întreprinde personal ceva în viitor, în plus, ce rost are specificaţia *uirgo* ? Don Juan-ul în cauză trebuie „să fi aruncat priviri necuviincioase", cum spune dl Prat (p. 328), către toate felurile de tinere *mulieres.*

d) Cuvântul-cheie, *ulla,* nu figurează în text.

e) comis nu înseamnă „drăguţ", nici „tandru", vezi *IR,* pp. 17-18 şi aici, p. 90.

f) Pentru *noisi... uois,* vezi mai sus, pp. 89, 94.

g) pacari „a fi împăcat", în sens sentimental sau voluptuos, ar fi drăguţ, însă „pacea" pe care o propune cuvântul latin este cu totul altceva decât calmul de după furie sau satisfacţia de după excitaţie.

h) Probabil că, dacă acesta ar fi sensul, propoziţia ar fi, prin simetrie, la persoana întâi: *duenos med feced en manom... duenoi ego ne maloi stern.*

i) malo-, vizibil opus atât lui *manom,* cât şi lui *duenoi,* este greu de stabilit cu sensul de „costisitor".

Cât despre divertismentul din final (pp. 326-329), cititorul politicos se va strădui să îl aprecieze, de vreme ce aşa i se sugerează.

Cea de-a doua surpriză mi-a venit de la epigrafistul american Arthur E. Gordon. Acest savant, după cum am amintit mai sus[1], a avut marele merit de a studia la faţa locului, la muzeul din Charlottenburg, originalul inscripţiei. Gjerstad nu avusese această şansă. Interpretarea este deci mai autorizată. însă dl Gordon nu s-a limitat la studiul său de specialitate, ci şi-a exprimat opinia, extrem de sceptică, privind sensul inscripţiei (p. 65):

> Nimeni nu a înţeles inscripţia în întregime, deşi s-au prezentat mai multe propuneri, unele cu titlu de încercare, altele afirmative. După părerea mea, numai grupul *duenos-medfeced* din unitatea 3 şi posibil grupul *medmitat* din unitatea 1 şi *duenoi* (dacă lectura este corectă) din unitatea 3 au un înţeles satisfăcător.

Iată cum procedează autorul (pp. 65-67):

> Trei dintre ultimele interpretări vor arăta cât de divergente sunt părerile specialiştilor.

Vezi mai sus, p. 87, n. 1.

El transcrie, prin urmare, numerotate de la 1 la 3, lecturile, transcrierile în latina clasică şi traducerile în limbi moderne ale lui Gjerstad, Pisani şi a mea. Apoi conchide:

> Dacă filologii s-ar pune de acord asupra tipului inscripţiei - ofrandă religioasă? farmec sau descântec de dragoste? blestem sau execrare? parodie şugubeaţă între olari? formă de contract de căsătorie? -m-aş alătura probabil lor, sub rezerva unor modificări pe care noi documente în latina arhaică le-ar putea aduce interpretării. Până în prezent, nu pot decât să subliniez absenţa textelor comparabile (Degrassi nu a putut înregistra decât nouă inscripţii latine între secolele al Vll-lea şi al IV-lea, din care una poate fi sabină, *ILLRP,* 1-7, 1271, 1271a) şi, de asemenea, convingerea mea că inscripţia în ansamblu este de neînţeles. Artistul care a făcut vasul pare să fi fost „Duenos" (pe care înclin să îl consider un nume propriu mai degrabă decât un adjectiv descriptiv) iar inscripţia pare a fi un *titulus loquens* [inscripţie vorbitoare], vasul însuşi fiind prezentat ca exprimându-se la persoana întâi.

Astfel, două acumulări de barbarisme şi de absurdităţi sunt menite să echivaleze şi să anuleze lectura autentic latină şi traducerea justă- bazată pe *CIL,* XIII 2016 şi pe „situaţia" din *Menechmi* 762-802 - propuse apoi de mine, care au fost rezumate mai sus. Ipotezele lui Gjerstad şi Pisani sunt lipsite de fundament în realităţile romane, juridice sau de altă natură şi se bazează pe vicii de limbă iremediabile. Aceste greşeli sunt evidente, cunoştinţele noastre de latina arhaică nefiind atât de sărace precum le consideră dl Gordon: deşi nu dispunem deocamdată decât de nouă inscripţii databile între secolele al Vll-lea şi al IV-lea, observarea sistematică a latinei înseşi, compararea latinei cu celelalte limbi italice sau cu ansamblul indo--european permit, nu a atribui, cum face dl Pisani, latinei de la Roma cuvinte sau forme care îi sunt străine, ci a stabili cu certitudine starea preistorică şi cursul evolutiv pentru marea majoritate a formelor şi a cuvintelor cunoscute în latina clasică. Şi e de ajuns. Atunci când stela funerară Lapis Niger a dezvăluit lumii ştiinţifice *iouxmenta* în locul clasicului *iîunenta* [animale de jug*, atelaj], *iovestod* pentru clasicul *iîisto*[1] [pe drept], aceste grafii nu au constituit o surpriză, ci nişte confirmări: cazul termenului *examen* [roi, mulţime] opus lui *agmen* [ceată, şir], cel al termenului *luna* [lună] clarificat de avesticul *raoxsna* „strălucitor" şi de cel din prusiana veche *lauxnos* „aştri" o anunţau pe prima dintre ele; analogia *honestus* [cinstit], *modestus* [cumpătat], pe de o parte, şi *nundinae* [zi de târg, o dată la 9 zile], *bruma* [ziua cea mai scurtă din an, solstiţiul de iarnă], pe de alta, o impuneau pe a doua. Este deci posibil şi uşor să luăm în prezent o

1. Vezi mai jos, Chestiunea 22.

decizie: *noisi* ca „formă veche" a lui *nisl, oped, tesiai, iopetod* ţin de teratologie; latina descifrată de mine este cât se poate de normală. Diferenţa este atât de evidentă, încât dl Gordon, după ce ne-a adunat pe toţi trei sub acelaşi scepticism, a crezut de datoria lui să mărturisească pentru cititori, într-un addendum, un mic incident de parcurs în care, mă grăbesc să declar, nu sunt cu nimic implicat şi pe care nu mi-1 explic. Pentru a nu risca să îl nedreptăţesc pe dl Gordon, citez textual acest addendum.

> Criticul necunoscut menţionat mai sus [unul din cei doi experţi cărora revista le încredinţase manuscrisul articolului înainte de a-1 publica] îmi reproşează că nu am fost de acord cu nici una dintre semnificaţiile propuse ale inscripţiei. Mă aflu însă, în această privinţă, în compania selectă a unor specialişti eminenţi, cum ar fi Dessau (1906), Ernout (1916, 1957), Walde-Hoffmann (1938), Lommatzch (1918, 1931, 1943), Stolz-Leumann (1928), Palmer (1954), Degrassi (1957, 1965), Ernout-Meillet (1959) şi cel mai recent editor de inscripţii latine arhaice, Antoine De Rosalia *(Iscrizioni latine arcaiche* [Palermo, 1972], 10). Majoritatea acestor autori, care delimitează în text cuvinte şi două (sau trei) fraze, în general la mâna a doua (de exemplu Dessau după Biicheler), nu propun o interpretare şi indică, mai mult sau mai puţin insistent, că interpretarea este nesigură. Chiar în cazul primului cuvânt, *iouesat,* atât Walde-Hoffmann, *Latein. etym. Worterbuch* (Heidelberg, 1938), 1, p. 733, s.v. *ius,* cât şi Ernout-Meillet, *Dict. etym. de la langue latine*[4] (Paris, 1959), p. 330, col. 1, s.v. *ius,* consideră discutabilă ecuaţia *iouesat = iurat,* iar ultimii autori notează că „sensul este obscur şi contestat". Ernout, în prima şi a doua ediţie din *Recueil,* menţionează la *iouesat* „sens nesigur", iar despre întregul text, în ediţia a doua, „interpretarea, foarte nesigură".
>
> Ilustrul anonim găseşte interpretarea lui Dumezil „extrem de convingătoare şi net superioară celei a lui Gjerstad [pe care o numeşte, pe bună dreptate, „nefilologică": autorul este istoric şi arheolog] şi mai ales a lui Pisani". Ar dori să corectez *toitesiai* cu *toiteslai* (= *tutelae),* care, spune el, este „susţinută epigrafic" şi ar furniza „o cheie complet nouă pentru înţelegerea situaţiei". Presupun că sugestia aceasta vine de la Dumezil, care (pp. 247 şi următoarele din articolul său din *Coli. Latomus* = 18-20 din *Idees romaines,* revăzută) pune grafia *toitesiai* pentru *toitelae*[1]*(= tutelae)* pe seama uneia sau a două erori sau lapsusuri, probabil la S, după etimologia aleasă pentru *ela,* şi la I în loc de L (Dumezil subliniază pe bună dreptate L-ul anormal - singurul alt L al inscripţiei - spre sfârşitul unităţii 3, pe care îl consideră „plauzibil"; am sugerat mai sus că acest L fusese scris iniţial A, probabil prin ditografie după A-ul precedent). „Sprijinul

1. De fapt, repun în drepturi TOITESLAI.

epigrafic" de care vorbeşte criticul meu trebuie să vină nu din textul de faţă, în care I-ul este perfect clar şi intact, ci din faptul că (aşa cum soţia mea şi cu mine am menţionat în lucrarea noastră *Contri-butions to the Palaeography of Latin Inscriptions, Univ. Calif. Publ. Clasa. Arch.* 3:3 [Berkeley, Los Angeles], 1957,106), „nu este neobişnuit ca gravorii să confunde I cu L, forma simplă a unuia şi cea de croşetă a celeilalte nedistingându-se: câteodată gravorul nu identifica litera pe care o înscria sau nu interpreta corect litera deja înscrisă". Aceste confuzii datează însă dintr-o epocă mult mai târzie şi nu am găsit citate exemple cunoscute din epoca arhaică. Ezit deci să accept corecţia lui Dumezil.

Teza lui Dumezil este foarte erudită şi bine argumentată: nu lasă nimic deoparte. Se sprijină însă pe premisa că inscripţia este scrisă greşit (p. 254 = 24, unde Dum6zil înclină să admită că vasul nu era decât un exemplar de serie pentru un eventual cumpărător, oricare ar fi acesta, mai degrabă decât un obiect realizat la comandă pentru un particular[1]) şi că, pe lângă corecţiile pe care le relevă, e posibil să fi subzistat multe alte greşeli. Nu sunt convins că prezenţa corecţiilor ne îndreptăţeşte să presupunem alte greşeli, cum ar fi grafia TOITESIAI şi I-ul după NOIS (p. 237 = 18), ambele greu de accceptat, după părerea mea. Se poate, bineînţeles, ca Dumezil să deţină interpretarea corectă, însă până când - dacă acest lucru se va întâmpla -alte probe vor deveni accesibile, mă feresc să admit erorile pe care le atribuie gravorului.

Mă tem că toate acestea nu sunt prea justificate, începând cu invocarea numeroaselor autorităţi în materie de la începutul adden-dum-ului: atât timp cât nu a fost găsită soluţia corectă a unei probleme, în filologie ca şi în algebră, nu este oare normal ca specialiştii cei mai competenţi să rămână în expectativă? Şi apoi, *quandoque uel optimi dormitant* [uneori chiar şi cei mai buni aţipesc, îşi pierd vigilenţa] : Antoine Meillet, prudentul Meillet, nu se lăsase oare sedus de interpretarea ciudată propusă de Goldmann pentru primele cuvinte ale inscripţiei *(io! ueisat deiuos...* „o niederschaue der Gott..." [o, zeul priveşte în jos])?

In pivinţa restului argumentaţiei mă voi rezuma la următoarele observaţii:

1) Nu plec de la nici o „premisă". Posibilitatea ca, în acest text în care corecturile sunt numeroase, să fi scăpat nesesizată o greşeală nu este în sine de neimaginat.

1. Desigur, nu ţin neapărat la această ipoteză. Dacă în favoarea ei pledează anonimatul celor care jură, al lui *uirgo* şi al soţului, împotrivă este faptul că situaţia juridică prevăzută de inscripţie nu este cea mai generală : nişte vase fabricate în serie ar fi mai degrabă pentru tată decât

2) Totuşi, în ansamblu, textul a fost bine corectat de vreme ce, poate cu excepţia lui DVFNOS în loc de DVENOS (Gordon, pp. 61-62), singura greşeală care nu a fost rectificată este tocmai absenţa liniei scurte, încârligate, din partea de jos a L-ului din *TOITESLAI. Este remarcabil că, în ambele cazuri, greşeala constă - sau ar consta - în omisiunea unei liniuţe scurte, oblice, ataşată în partea de jos a cozii literei.

3) Faptul că această confuzie între L şi I, frecventă în corpusul epigrafic ulterior aşa cum va fi apoi în manuscrise, nu este atestată altundeva în corpusul din secolele al VH-lea şi al Vl-lea, singurul imediat comparabil, nu constituie o obiecţie: acest corpus se reduce la două inscripţii, iar litera L, în afara celor două greşeli de pe vasul lui Duenos (TOITESLAI necorectat; MALO corectat) nu se găseşte decât de *trei* ori, scris fără greşeală, pe stela Lapis Niger.

4) Nu este posibil să se decupeze cuvintele, în partea a doua din primul rând, în alt mod decât am făcut-o:

a) Mai este nevoie să reamintesc că trebuie să citim în latina reală, nu imaginară, pur şi simplu în forma mai arhaică permisă de istoria şi preistoria latinei?;

b) nici un cuvânt latin nu a început vreodată cu *iop,* iar OPET (citit pripit **oped)* fiind, în secolul al Vl-lea, un barbarism inadmisibil, nu există o altă decupare posibilă decât *-i ope t-*;

c) $PA^{K}/_{C}ARI$ formează evident o unitate;

d) TOITESIAI care rămâne astfel izolat între OPE şi $PA^{K}/_{C}ARI$ nu poate fi decupat (*IAI este pură invenţie), iar primelor două silabe nu le corespunde, în latina clasică, decât *tu(i)te* din *tutela.* In ultimă instanţă, pentru a evita orice corectură, s-ar putea presupune un dublet **toitesia* din **toitesla,* însă *tuteria* care ar fi rezultat mai târziu nu este „latină reală";

e) Decuparea pe care o propun corespunde cu ceea ce structura frazei lasă să se înţeleagă: după *nî... sit,* grupul *a(d)stet nobis păcări uobis* îşi este suficient; deci, intercalarea OPETOITESIAI nu poate conţine decât o precizare utilă dar nu şi necesară, adică un complement circumstanţial (de loc, de timp, de mod, de cauză...); *a priori,* „unde", „când", „de ce" sunt mai puţin probabile decât „cum": ceea ce contează este *mijlocul* eventualei intervenţii din partea celor ce tocmai s-au recunoscut abilitaţi să intervină. Or, chiar primul cuvânt care se desprinde este *ope* „prin mijlocirea";

f) După *ope* „prin mijlocirea", este de aşteptat un genitiv care să desemneze ceea ce se utilizează ca mijloc: *tutelae* răspunde acestei cerinţe.

In privinţa liniei verticale (aparent I = *i)* care urmează după NOIS, dl Gordon, la fel ca dl Prat, omite să spună că eu am luat în

considerare două explicaţii. în 1969, am preferat-o pe cea pe care el o critică. în prezent o prefer pe cealaltă (-t-ul dictic), care justifică I-ul fără corecţie (vezi mai sus, p. 89).

Despre lectura *OINOM pentru EINOM (vezi mai sus, p. 89) nu pomeneşte nimic; orice soluţie s-ar adopta pentru acest cuvânt şi pentru ansamblul rândului al treilea, intenţia ce transpare din primele două rânduri ale inscripţiei, singurele care contează din punctul de vedere al instituţiilor, nu se modifică.

Singurul punct asupra căruia dl Gordon se declară de acord este, cred eu, prost ales: de ce să se facă din DVENOS mai întâi un nume propriu într-o frază care îl articulează cu MANOM, apoi un adjectiv substantivat într-o alta care îl opune lui MALOD după un tip de formule ilustrate din abundenţă de Plaut?

Nu îndrăznesc să trag o concluzie din această controversă. Voi spune doar că unii arheologi şi unii epigrafişti nu şi-ar pierde timpul zăbovind asupra gramaticii istorice şi comparative a limbii vorbite odinioară de strămoşii noştri comuni.

Apendice III De la vasul din Quirinal la *Pro Flacco*

în ipoteza dezvoltată în capitolul V, iată cum poate fi jalonată, cu ajutorul rarelor documente care s-au păstrat, evoluţia, apoi involuţia usus-ului matrimonial.

1) Există un text ce atestă practica foarte veche, în dreptul latin, a unei căsătorii *sine mânu* în care femeia pare să fi fost stăpână pe propria soartă. Se referă la o fată tânără orfană de tată, aflată sub regimul de tutelă legitimă.

Conform inscripţiei de pe vasul din Quirinal pe care tocmai am citit-o, nişte tutori, păstrându-şi *tutela* după căsătorie, jură că vor uza la nevoie de puterea conferită de aceasta pentru a ajuta la împăcarea *(pax)* soţilor, compromisă de atitudinea pupilei lor. Acest angajament, aşa cum s-a spus mai sus[1], dovedeşte în acelaşi timp că: I) soţul nu obţine *manus-u* - în caz contrar el nu ar avea nevoie de ajutorul pe care, de altfel, tutorii deposedaţi nici nu ar putea să i-1 dea; II) tutorii, deşi păstrând tutela şi *manus-ul,* nu îşi recunosc influenţa decât asupra împăcării *(pax)* şi nu - în caz contrar ar fi menţionat acest efect mai considerabil şi mai decisiv - asupra existenţei, a menţinerii căsătoriei, care depind deci exclusiv de soţi, în special de femeie.

2) încă dinainte de Cele Douăsprezece Table, fără îndoială, usus-ul a fost extins prin analogie de la domeniul bunurilor la cel al per soanelor, în cazul căsătoriei: *manus-xA* se obţinea automat de către soţ după un an întreg de viaţă comună, sub o singură rezervă, cea a unei *usurpatio trinoctii,* inspirată şi ea dintr-o regulă de drept al bunurilor, însă cu o deosebire esenţială: în întreruperea posesiei, A, stăpânul bunului, este cel care, fie şi printr-un gest simbolic[2], îşi manifestă dreptul asupra bunului, B, şi anulează astfel efectul posesiei îndelungate asupra acestui bun din partea lui C; în *usurpatio trinoctii,* femeia însăşi, B - omolog al bunului - este cea

1. Pp. 56-57.
2. De exemplu, a curăţa un pom pe terenul în cauză.

care hotărăşte, fără intervenţia celor îndreptăţiţi, A, să anuleze efectul convieţuirii îndelungate cu soţul, C[1]. Este o ultimă urmă a libertăţii pe care o avusese iniţial femeia în căsătoria *sine mânu.* Aşa stau lucrurile descrise, spre exemplu, de Gaius.

3) Această intruziune a *usus-vâui* în căsătoria *sine mânu* dezvoltându-se, un conflict cu teoria tutelei era inevitabil[2]: pe de o parte, *usus-ul* neîntrerupt conduce la deposedarea tutorilor de drepturile lor după un an, fără consimţământul lor exprimat, şi aceasta numai prin decizia liberă a pupilei lor de a nu petrece trei nopţi în afara domiciliului conjugal; pe de altă parte, în virtutea unei reguli generale a tutelei, nici un drept al tutorilor nu poate fi anulat vreodată fără consimţământul lor. Această contradicţie trebuie să fi contribuit la îndepărtarea, apoi la suprimarea usus-ului ca mijloc de obţinere a *manus-ului*[3].

4) Data acestei dispariţii este discutată; dintr-un pasaj din *Pro Flacco,* 34, 84, se deduce în general că, pe timpul lui Cicero, *manus-vl* încă mai putea fi obţinut prin *usus,* dar că, în acest caz, era cerut consimţământul explicit, *auctoritas,* al tutorilor - ceea ce suprima ultima rămăşiţă de libertate a femeii. Concluzia trebuie, bineînţeles, nuanţată[4].

1. Altă curiozitate, care aminteşte de un obicei indian: cele *trei* nopţi, mai sus, p. 48, n. 1.
2. M. Watson, *Rome ofthe XII Tables, Persons and Property,* 1975, pp. 25-29 *(cf.* pp. 165-166, 175), a utilizat episodul cu tânăra fată din Ardeea (Titus Livius, 4, 9) în capitolul său „Capacity and Requirements for Marriage" (cu bibliografie: R.M. Ogilvie, E. Volterra, D. Daube). Desigur, asupra valorii documentare a acestei povestiri planează o mare îndoială: evenimentul, plasat la jumătatea secolului al V-lea, este istoric sau folcloric ? De unde s-a informat Titus Livius ? Care erau raporturile dintre drepturile celor două cetăţi latine, Ardeea şi Roma? Personal, datorită discordanţelor dintre „dreptul ardeat" din episodul respectiv şi dreptul roman cunoscut de Titus Livius, înclin să consider cel puţin practica pe care o descrie ca un document latin utilizabil, fără să-1 atribui totuşi celui mai vechi drept roman propriu-zis. Acesta nici nu se referă de fapt la fată, ale cărei sentimente, după cum subliniază Watson, nu ne sunt cunoscute: este vorba doar de o rivalitate pentru putere între mama tinerei şi grupul tutorilor legali, fiecare favorizând pe unul dintre pretendenţi ; cazul este adus în faţa unui magistrat - procedură de neimaginat la Roma - şi reglementat de acesta în favoarea mamei. Hotărârea lui este însă dreaptă sau părtinitoare ? Pretendentul susţinut de mamă este patrician (cum este, fără îndoială, şi magistratul), celălalt este plebeu.
3. Gaius, 1, 111, mai sus, p. 43.
4. Pentru acest pasaj din *Pro Flacco,* vezi Kaser, *op.cit.,* pp. 78 (§ 18, n. 25), 138 (§ 34, n. 35); Watson, *The Law of Persons in the later Republic,* 1967, pp. 21-23 (p. 23, n. 3, pentru discuţiile referitoare la epoca în care

în această pledoarie, rostită în anul 59 î.Hr., Cicero susţine dreptul lui Flaccus asupra moştenirii unei femei, Valeria, al cărei tutore legal era, alături de alţii *(agnati* [rudele directe, pe linie paternă] şi, în absenţa lor, *gentiles* [rudele colaterale]), femeie căsătorită care murise fără a lăsa testament. Soţul Valeriei contestă, firesc, această pretenţie : soţia, spune el, intrase în *manus-ul* lui, *in manum conuenerat,* deci el era moştenitorul. Imposibil, răspunde Cicero: femeia nu putea să fi trecut în manus-ul soţului decât prin unul sau altul dintre mecanismele juridice, fie *usus,* fie *coemptio (confarreatio* fiind în afara discuţiei în acest caz şi la această epocă). Prin care dintre acestea ai obţinut tu *manus-u\,* îşi întreabă el adversarul, *usu an coemptione* [prin folosinţă sau prin cumpărare]? or, nici unul, nici celălalt nu par să fi avut loc în cazul Valeriei:

> *Usu non potuit: nihil enim potest de tutela legitima sine omnium tutorum auctoritate deminui. Coemptione* ? *Omnibus ergo auctoribus, in quibus certe Flaccum non dices.*
>
> Aceasta nu s-a putut face prin usus, de vreme ce nimic nu poate fi înstrăinat de tutela legitimă fără consimţământul exprimat al tuturor tutorilor. Atunci prin *coemptio?* în acest caz, toţi tutorii trebuiau să consimtă în mod expres. Or, măcar despre unul dintre ei nu poţi să spui cu certitudine că a făcut-o, acesta fiind Flaccus.

Replica la a doua ipoteză nu ridică probleme: *coemptio,* care transferă imediat *manus-vă,* impune într-adevăr acordul explicit al tatălui sau al locţiitorilor acestuia, tutorii, al tuturor fără excepţie. Or, este evident că Flaccus, unul dintre tutori, nu şi-a putut da acordul, nu a putut fi *auctor* [garant] într-o operaţie care l-ar fi deposedat dinainte de ceea ce revendică în prezent.

Replica la prima ipoteză este mai surprinzătoare, căci refuză să admită autonomia femeii aşa cum reiese ea din si *nollet-xx* [dacă nu ar voi] lui Gaius. Ea se justifică totuşi prin ultima frază a acestuia: *„Usus-vii* a fost în întregime înlăturat, în parte prin legi, în parte prin căderea în desuetudine".

Pledoaria lui Cicero aparţine fără îndoială acelei perioade în care trebuie să se fi accentuat, înainte de a sfârşi prin eliminare, această slăbire a usus-ului matrimonial. Argumentul se reduce la a constata că există o incompatibilitate între cele două căi legale, cea a usus-ului contestat şi cea a tutelei încă în vigoare *legitima* şi că, în acest conflict, *tutela* primează. în traducere liberă:

> „Ai obţinut maraus-ul asupra Valeriei prin *usus* sau prin *coemptio?* Vechiul obicei al usus-ului, care l-ar fi înstrăinat pe clientul meu de o prerogativă a tutelei fără consimţământul său, nu poate să fi avut vreun rol, de vreme ce face parte tocmai din statutul tutorelui, în virtutea unui drept mai actual, să nu poală fi, în nici o împrejurare

şi în nici o privinţă, deposedat de o parte a tutelei sale fără să îşi fi dat acordul. *Coemptio* poate să fi avut loc, teoretic; însă în acest caz trebuie dovedit că Flaccus, în momentul căsătoriei, şi-a dat consimţământul împreună cu ceilalţi tutori în faţa martorilor ceruţi de lege -ceea ce este clar o minciună."

Astfel se înţelege nuanţa stilistică a celor două replici care, la prima vedere, par echivalente. In cea privitoare la *usus,* exprimarea este pasivă şi negativă: ceea ce se neagă este posibilitatea însăşi a unui proces automat de deposedare *(nihil sine... potest deminui* [nimic fără... nu poate fi ştirbit]); în cea privitoare la *coemptio,* exprimarea, activă şi pozitivă, pune în evidenţă necesitatea unui consimţământ explicit *(omnibus ergo auctoribus* [toţi aşadar consimţind]). Altfel spus, wsus-ul este respins din principiu, i se refuză legitimitatea; *coemptio* este admisă în principiu, însă îndepărtată din motive ce ţin de situaţia dată. Departe deci de a dovedi că *usus-u*\ matrimonial era un obicei încă în vigoare pe timpul lui Cicero, textul acesta nu ne face oare să asistăm la un moment al căderii lui în desuetudine, menţionată de Gaius, şi să-i înţelegem una dintre cauze?

Chestiuni romane
(11-25)

I. Cele trei funcţii în Italia
(Chestiuni romane 11-14)

Următoarele patru studii extind cercetarea asupra atestărilor şi reminiscenţelor ideologiei celor trei funcţii la Roma şi în Italia. Primele două se referă la Iguvium, iar celelalte două comentează, din această nouă perspectivă, texte bine cunoscute din Georgice *şi din* Eneida *şi confirmă faptul că, pentru Vergilius şi, prin urmare, pentru contemporanii săi, cadrul celor trei funcţii, deşi înlăturat din practica politică şi socială, rămâne valabil în interpretarea istoriei şi în creaţia literară.*

11. De la Iguvium la Gubbio

De cincizeci de ani încoace, triada romană precapitolină *Iupiter Marte Quirinus* şi triada umbriană a zeilor „Grabovii", *luu- Mart-Vofiono-,* au beneficiat deopotrivă de paralelismul lor recunoscut. în primul rând, a devenit imposibil să se mai susţină că triada precapitolină s-ar fi format accidental pe teritoriul Romei, că ea rezultă, de exemplu, dintr-o asociere locală între culte ce exprimă o fuziune de populaţii: romanii, ca şi umbrienii, au găsit-o cu certitudine în trecutul lor comun; totodată, semnificaţia ei nu poate fi decât funcţională, cei trei zei fiind reuniţi deoarece serviciile pe care le aduceau sau le cereau oricărei societăţi erau complementare[1]. Pe de altă parte, de vreme ce triada romană, observabilă într-un context mai larg, s-a dovedit a fi bazată pe structura indo-europeană a celor trei funcţii, este firesc să se considere valabil acelaşi suport conceptual şi în cazul triadei umbriene[2]. Ca un caz particular, explicarea numelui Quirinus prin **C(o)-uirio-no-,* adică zeu „al quiriţilor" sau al ansambului „curiilor" *(curiae)*[3], al masei organizate a oamenilor liberi, i-a sugerat dlui Vittore Pisani[4], apoi lui Emile Benveniste[5], explicarea, perfect satisfăcătoare din punct de vedere fonetic, a lui *Vofiono-* prin **leudhyo-no-,* ca zeu al oamenilor liberi. în al treilea rând, eterogenitatea celui de-al treilea termen al celor două triade (adjectiv în *-no-)* în raport cu teonimele care îi desemnează pe primii doi subliniază nu doar o inegalitate ierarhică, ci şi o diferenţă de natură (la Roma numai Quirinus a fost asimilat unui erou uman), iar aceasta dă seama de singurul precept diferenţiat pe care liturgiştii de la Iguvium l-au dat în legătură cu cei trei zei ai lor: în jertfele succesive şi solidare pe care le primesc „în faţa" porţilor, victimele sunt, pentru primii doi, bovine nespecificate (la acuzativ t r i buf, *buf treif),* pentru al treilea, tot bovine, dar specificate „calidi", cu pete negre pe

1. *RRA*[2], pp. 161-162.
2. *IR,* pp. 167-178, reluat din *Reu. de Philologie,* 28, 1954, p. 23.
3. Nu zeu al fiecărei curii, nici al comiţiilor curiate.
4. *REIndo-Europ.* (Bucureşti), 1, 1938, pp. 230-233.
5. *RHR,* 129, 1945, pp. 7-9.

fond alb (t r e f buf k a l e r u f, *buf trif calersu)*; oricare ar fi semnificaţia acestei exigenţe limitative, ea subliniază ruptura dintre funcţii după formula „1,2 ~ 3"[1].

în cadrul ritualului lustral din care Tablele Eugubine au păstrat două versiuni din epoci diferite, o divinitate cu nume dublu (apelativ + epitet) este asociată fiecăruia dintre zeii Grabovii. Iată cum stau lucrurile mai exact[2].

A. a) (Via, 22-57) „în faţa" porţii *Trebulana,* oficianţii îi sacrifică trei bovine lui lupiter Grabovius *(Iuue Grabouei)*;
b) (Via 58) „în spatele" aceleiaşi porţi îi sacrifică mai apoi trei scroafe lui **Trebus Iouius.*

B. a) (Vlb 1) Mergând în continuare pe lângă ziduri, în faţa porţii *Tesenaca,* îi sacrifică trei bovine lui Marte Grabovius *(Marte Grabouie)*;
b) (Vlb 3-18) în spatele aceleiaşi porţi, îi sacrifică trei scroafe lui **Fisus Sancius.*

C. a) (Vlb 19-26) în faţa porţii *Veia,* îi sacrifică trei bovine „calidos" lui Vofionus Grabovius *(Vofione Grabouie)*;
b) (VI b 22-36) în spatele aceleiaşi porţi, îi sacrifică trei „habinaP lui **Tefrus Iouius.*

Numele a doi din cei trei zei asimilaţi Graboviilor nu prezintă nici o dificultate. Primul se referă la lupiter prin epitetul *louio-* şi, prin nume *(Trebo- ~ Trebulana),* la poarta la care au loc cele două sacrificii. Al doilea, prin nume *(Fisu-),* se referă la *arx,* la citadelă, care este constant calificată în funcţie de el *(ocri-per Fisiu* „pentru citadela R"), ceea ce se potriveşte bine cu natura războinică a asociatului său, Marte. Cel de-al treilea este mai neclar. Am propus să se lege **Tefr(o)-* de latinescul *tenebrae* (sanscritul *timisra* etc.) mai degrabă decât de rădăcina latinescului *tepor* „căldură", iar *Tefrus Iouius* să fie considerat un echivalent al lui *Ve-dius* (genitiv *Ve-iouis)* ai romanilor, un fel de lupiter de jos, din adâncurile pământului (XTCXX8OVÎO<;), ceea ce nu este deplasat pentru al treilea nivel funcţional[3].

Aceste trei figuri divine, în ele însele şi în raporturile lor cu zeii Grabovii, reclamă câteva observaţii.

1) Ele nu formează o triadă omogenă cum se întâmplă cu lupiter, Marte şi Vofionus : nici un epitet corespunzător lui Grabovius nu le uneşte. Două au în comun epitetul Iovius, dar este vorba de prima şi de a treia, ale căror nume *(Trebo-, Tefro-)* nu sugerează nici o

1. *IR,* p. 171.
2. Citez doar una din cele două variante ale prescripţiilor.
3. *IR,* pp. 176-177, *RHR,* 147, 1955, p. 266 (discuţie împotriva lui E. Vetter)

afinitate specială, şi se pare că avem de-a face mai degrabă cu o opoziţie decât cu o complementaritate *(cf.,* la Roma, Iupiter-Dius faţă de Ve-dius). Dacă se iau însă în considerate victimele jertfite, primele două zeităţi sunt cele care primesc animale din aceeaşi specie (t r e f sif k u m i a f , si *gomia trif,* „trei scroafe gestante" ; *sif filia tris,* „trei purcele de lapte"), spre deosebire de a treia care primeşte t r e f h a p i n a f, *habina trif,* adică trei animale care nu sunt porcine, foarte probabil trei mioare-[1].

2) Raportul dintre triada zeilor Grabovii şi cei trei zei care le corespund este cu siguranţă unul de la „majori" la „minori": primilor li se jertfesc bovine, considerate la Roma *hostiae maiores* [victime mari], celor din urmă porcine sau ovine, *hostiae minores* [victime mici].

3) Victimele sacrificiilor menite zeilor pe care de acum încolo îi vom numi „minori" sunt cele rezervate, cu diverse ocazii, la Roma, zeităţilor de la al treilea nivel: scroafele sunt oferite zeiţelor fecundităţii de tipul lui Ceres; *ouis* [ovina], victimă comună în alte cazuri, este totuşi caracteristică funcţiei a treia în singura împrejurare în care aceasta are o valoare funcţională diferenţiată: teoria prăzii bogate îi atribuie lui Iupiter un bou, lui Marte - *„solitaurilia"*[2] [numai un taur], iar lui Quirinus o oaie.

4) Tabloul astfel constituit este original în raport cu cel roman: cei trei zei din triada grabovianã, inclusiv al treilea, echivalentul lui Quirinus, primesc *hostiae maiores,* iar cei trei zei minori, oricare ar fi zeul grabovian cu care este cuplat fiecare, primesc în mod uniform *hostiae minores.* Pentru a găsi ceva analog la Roma, trebuie să trecem de la zei la preoţi: numai cei trei flamini, ai lui Iupiter, Marte şi Quirinus, sunt majori, iar minori sunt flaminii nu trei, ci a douăsprezece alte zeităţi, în mare parte feminine, aproape toate legate de fecunditate sau de belşug, unele de lumea subpământeană. Această diviziune în titluri şi în *realia*[3] [atribuţii] rezultă fără îndoială, atât la Roma cât şi la Iguvium, din faptul că al treilea personaj al triadei divine nu reprezintă direct, din a treia funcţie, decât un aspect social, «masa" organizată a poporului *(*Co-uirio-no, *Leudhyo-rto-).* La Roma, în privinţa fecundităţii, Quirinus nu face altceva decât să îşi împrumute flaminul câtorva zeităţi specializate în acest aspect diferit al aceleiaşi funcţii[4]. La Iguvium, faptul că funcţiile zeilor minori ne

l> *RHR,* 147, p. 265.
[2]- *Tarpeia,* 1947, pp. 145-146.
[3]' *RRA,* pp. 85, 181-182, 277-282; sensul expresiei „zeii lui Titus Tatius", pp. 181, n. 2, şi 177.
[4]- *RRA,* pp. 168-172.

sunt necunoscute nu permite argumentarea; dacă numele nu fac trimitere la fecunditate *(Iouio-, Fiso-),* cel puţin genul victimelor, aşa cum am văzut, nu permite o altă interpretare: scroafe gestante, purcele. Insă această omologie de principiu nu reduce o diferenţă fundamentală: la Iguvium, cele două grupe divine sunt în legătură, se ajustează termen cu termen; la Roma, nici flaminii, nici zeii *minores* nu au nici o legătură cu zeii *maiores.* întâlnirea, asocierea, la cele trei porţi ale oraşului, a unuia din cei trei mari zei Grabovii („în faţa") cu unul din cei trei zei minori („în spatele") este o originalitate a Iguviumului.

O apariţie editorială foarte recentă[1], care m-a devansat într-un domeniu pe care doar îl prospectasem, ne permite să mergem mai departe.

Orăşelul Gubbio, moştenitorul Iguviumului, păstrează până în zilele noastre o sărbătoare originală pe care mai mulţi cercetători o legaseră deja de ritualul Tablelor, fără mare folos însă, pentru că nu înţeleseseră valoarea trifuncţională pe care analogia romană ne obligă să o acordăm acestei triade a zeilor Grabovii şi, prin urmare, raporturile dintre termenii, doi câte doi, ai triadei. „Cursa ceri-lor" se celebrează pe 15 mai, cu excepţia primului act, pregătitor, care are loc cu câteva zile înainte. în plus, cursa nu este decât momentul culminant al unui scenariu cuprinzând scene diferite, care se întind din zori până în noapte. Iată programul sărbătorii aşa cum îl descrie în cele mai mici detalii dl Maurizio del Ninno, pe baza propriilor sale observaţii şi după consultarea tuturor surselor disponibile[2].

Sărbătoarea este dedicată în principal Sfântului Ubaldo, patronul oraşului, fără îndoială un episcop autentic din secolul al Vl-lea. Ea însă îi asociază în mod fundamental, uneori pe poziţii de rivalitate, doi alţi sfinţi fără vreo legătură specială cu oraşul, care sunt veneraţi în întreaga Umbrie: Sfântul Gheorghe şi Sfântul Anton. Cele trei personaje sunt ordonate ierarhic astfel: Ubaldo, Gheorghe, Anton: în această ordine se succedă şi figurările lor în cortegii. în plus, în unele rituri, Ubaldo este privilegiat faţă de cei doi tovarăşi ai săi, pe când în altele Ubaldo şi Gheorghe sunt trataţi în mod egal, separat de Anton.

Fiecare dintre sfinţi „aparţine" unei corporaţii (sau „familii")- Repartizările au variat, cel puţin în parte, de-a lungul secolelor. In zilele noastre zidarii se ocupă de Ubaldo, meşteşugarii de Gheorghe, ţăranii care cultivă câmpul de Anton. Această limitare la grupuri

1. Maurizio Del Ninno, *Un rito e suoi segni, La corsa dei ceri a Gubbio (Univ. di Urbino, ser. di lett. e filos.),* 37, 1976, 121 pagini, 6 hărţi şi 4 planşe.

„plebee" corespunde caracterului popular al sărbătorii, fără îndoială inexistent la origini.

Cei trei sfinţi sunt sărbătoriţi şi plimbaţi sub forma a trei statui, dar acest trio de figuri este dublat de un trio de socluri, făcute din bucăţi de lemn, la fel de importante şi care fuseseră cu siguranţă sacre odinioară, ca şi statuile înseşi[1]. Fiecare soclu în parte este o lucrare meşteşugărească migăloasă, formată din două ansambluri suprapuse. Fiecare ansamblu conţine un paralelipiped cu opt laturi (cel al ansamblului de jos mai lung decât celălalt), prelungit în jos şi în sus printr-un trunchi de piramidă de asemenea octogonal. Joncţiunea celor două ansambluri se face deci - asigurată de un ax interior din lemn - prin trunchiul de piramidă inferior al ansamblului de sus şi trunchiul de piramidă superior al ansamblului de jos, bazele mici ale suprafeţelor fiind lipite. Aceste suporturi sunt prevăzute cu diverse accesorii şi decorate diferit: cel al Sfântului Ubaldo are cele mai multe picturi în ulei (mai multe blazoane alături de cel al oraşului), cel al Sfântului Gheorghe nu poartă decât blazonul oraşului, iar cel al Sfântului Anton nu este decorat în nici un fel. înălţimea unui soclu gata montat este în jur de cinci metri, cu excepţia celui al Sfântului Ubaldo, mai mic deoarece statuia este mai înaltă. In schimb, ansamblurile octogonale ale acestuia din urmă sunt mai largi şi au compartimente din lemn care le dau formă dreptunghiulară. Greutatea unui soclu variază între patru şi cinci sute de kilograme. Fiecare este fixat printr-un piron de o targa, exact la mijlocul unei traverse ce uneşte două scânduri paralele aşezate fiecare pe umerii celor patru oameni care le poartă.

Statuile aflate pe socluri sunt şi ele din lemn, îmbrăcate cu stofe şi înalte de aproximativ un metru. Sfântul Ubaldo are barbă albă, veşminte şi cârjă episcopale. Sfântul Gheorghe, cu o mustaţă impresionantă, contrar tradiţiei iconografice[2], este călare, are coif cu creastă, armură, scut şi lance. Sfântul Anton poartă o rasă de călugăr neagră Şi ţine o flacără.

Soclurile au un nume special, *cero* (plural *ceri),* care desemnează Şi ansamblul soclu-statuie. Participanţii la sărbătoare formează trei grupe de *ceraioli.*

Până la momentul principal al serbării, adică de la primele pregătiri până la cursă, cele trei statui, pe de o parte, cele trei *ceri,* pe de alta, au, dacă se poate spune aşa, o soartă distinctă şi simetrică.

1) Cele trei *ceri* şi tărgile pe care sunt purtate sunt păstrate în [a]celaşi loc tot timpul anului, în bazilica Sfântului Ubaldo, aflată în

• Descriere detaliată a celor trei *ceri* nn 10.11 ~ o

afara zidurilor, pe „muntele" Ingino. Statuile celor trei sfinţi sunt păstrate tot anul în Biserica Zidarilor (Muratori), aflată *în plin oraş,* nu departe de Piaţa Senioriei.

2) Primele scene ale sărbătorii sunt menite să adune cele două trio-uri, *ceri* şi statui, în acelaşi loc, apoi să plaseze statuile pe *ceri* şi să înalţe *ceri.* Iată care este ordinea operaţiilor:

a) In prima duminică din mai, cele trei grupe de *ceraioli* merg în afara oraşului, pe muntele Ingino, pentru a scoate din sanctuar soclurile pe care le coboară în oraş, purtându-le fără tărgi, în poziţie orizontală[1], în ordine ierarhică ; acelaşi lucru îl fac, separat, cu tărgile. După ce parcurg un traseu fixat prin oraş, *ceri* şi tărgile sunt depuse, tot separat şi în poziţie orizontală, în Palatul Consulilor, în mijlocul Sălii Mari.

b) La 15 mai, în zori, sunt scoşi la lumină, la rândul lor, cei trei sfinţi din Biserica Zidarilor şi purtaţi toţi trei pe o singură targa la Palatul Consulilor, pe un drum care coincide doar în parte cu cel al cert-lor. Ajunşi acolo, sunt coborâţi de pe targa şi introduşi în Sala Mare.

c) După ce se serveşte o gustare, pe la unsprezece are loc defilarea *ceraioli-lor,* după un itinerar fix, traversând oraşul în lungime, apoi revenind la Palatul Consulilor. Fiecare din cele trei grupuri merge în spatele demnitarilor săi, care duc accesoriile utilizate în scenele de după-amiază.

O dată încheiate aceste pregătiri, spre prânz începe grosul ceremoniilor :

a) Ceraioli scot din Palat în Piaţa Senioriei tărgile, *ceri,* statuile şi accesoriile şi încep montarea lor. Fiecare sfânt, ţinut tot orizontal, este fixat la un capăt de *cero,* iar targa corespunzătoare, ţinută verti cal, la celălat capăt. Apoi se ridică *ceri,* tărgile trecând în poziţie orizontală. Cele trei grupe de *ceraioli,* purtând fiecare câte o statuie montată, străbat oraşul pe drumuri diferite, cu opriri de onoare în faţa edificiilor publice sau a caselor notabilităţilor. Fac astfel încon jurul aproximativ al oraşului Sfântul Ubaldo şi Sfântul Gheorghe în sensul acelor de ceasornic, iar Sfântul Anton în sens invers, cei care îi poartă având grijă ca povara lor grea să nu cadă sau să sufere vreo stricăciune. Cele trei cortegii se reîntâlnesc spre ora două după-amiază într-un punct precis de pe strada Savelli, aproape de Biserica Zida rilor, Sfântul Ubaldo şi Sfântul Gheorghe ajungând acolo de pe o stradă, iar Sfântul Anton de pe alta. *Ceraioli* merg apoi, cu mâinile goale, la Palatul Consulilor, la ospăţ, părăsindu-şi în stradă pre ţioasele poveri, să se joace copiii cu ele.

b) Spre ora cinci, un alt cortegiu, pur religios, pleacă de la o capelă din Piaţa Senioriei. Este compus din episcop şi din cler şi poartă o

statuie în mărime naturală a Sfântului Ubaldo. Se îndreaptă spre locul în care sunt depuse *ceri* şi le binecuvântează cu una din moaştele sfântului, după ce statuia „liberă" a Sfântului Ubaldo şi statuia cero-ului omonim s-au salutat.

c) în acel moment are loc, în sfârşit, faimoasa cursă a celor trei *ceri,* în timpul căreia comportamentul Sfântului Anton este un pic diferit de al celorlaţi doi sfinţi. Urmând un traseu lung, care le reia în parte pe cele ale defilărilor de dimineaţă, ei ajung la zidurile oraşului, trec prin Poarta sfântului Ubaldo şi sunt urcaţi în alergare pe muntele Ingino, până la bazilica sfântului Ubaldo. Acolo, cero-ul acestui sfânt intră primul în biserică şi porţile se închid în urma lui, iar elementele construcţiei - statuie, *cero,* targa - sunt separate şi depuse. Vine apoi rândul Sfântului Gheorghe. Abia după acestea, la urmă, este primit înăuntru şi cero-ul Sfântului Anton şi demontat în acelaşi fel.

d) Se lasă noaptea când *ceraioli* coboară din nou, cu torţe, readucând în oraş statuile sfinţilor. Trecând de ziduri, pe un drum mai scurt, ei ajung la Biserica Zidarilor, unde le depun până la primăvara viitoare.

Defilări, procesiuni, cursă, toate sunt însoţite de invocări şi cânturi diverse, în special de un imn în onoarea sfântului principal[1].

După o analiză de tip semiotic, ce pare a fi raţiunea de a fi a cărţii, dar e lipsită de incidenţă asupra problemei de faţă, dl Del Ninno încheie, în şapte pagini, printr-o concluzie neaştepată şi extrem de interesantă, sub titlul „Două ipoteze de structură"[2]. „Sistemul complex de opoziţii pe care se bazează sărbătoarea, spune el, este reductibil la două tipuri diferite de modele care, în acest punct al analizei, par să aibă aceeaşi influenţă şi nu sunt în mod necesar incompatibile." Primul, semiotic, etichetat poate cam pripit drept levi-straussian, constituie într-adevăr concluzia dorită a cărţii. Va fi considerat mai mult sau mai puţin util, în funcţie de opinia asupra acestui gen de cercetare. Al doilea se referă la mine în primul rând. Traduc în continuare acest raţionament, care mi se pare bine condus[3]:

> Al doilea model, asupra căruia trebuie să ne oprim mai mult, este, dimpotrivă, dumezilian. Considerată astfel, sărbătoarea eeri-lor şi-ar prelungi rădăcinile în riturile descrise de Tablele Eugubine. Insă, mai degrabă decât ritualul precis al unei *lustratio* [ceremonia

*■ P 43 şi n. 28. în duminicile următoare au loc curse la care participă adolescenţi şi băieţi mici.

2- P. 93.

3- Pp. 94-97.

purificării] potrivit ipotezei lui Bower, acceptată într-o oarecare măsură de către Devoto şi discutată din nou de dl Sepilli, scenariul modern ar reflecta într-o manieră generală organizarea trifuncţională ce pare să fi caracterizat panteonul Iguviumului antic. Dumezil a subliniat în repetate rânduri corespondenţa între triada romană (lupiter, Marte, Quirinus) şi cea pe care o prezintă Tablele, în care trei zeităţi *(Iuv-, Mart-, Vofiono-)* pot fi regrupate într-un ansamblu organic prin epitetul lor comun *(Grabovio-)* şi prin ritualul în care figurează.

Este posibil să se compare cu zeii antici cei trei sfinţi care, în zilele noastre, sunt urcaţi în vârful ceri-lor din Gubbio. Episcopul Ubaldo (clasa preoţilor), cavalerul Gheorghe (clasa războinicilor) şi Anton, protectorul ţăranilor (clasa producătorilor de bunuri) par să corespundă exact concepţiei celor trei funcţii ierarhizate de suveranitatea religioasă, de forţa fizică (în principal războinică) şi de abundenţă, linişte şi mulţime. Sărbătoarea oscilează între aceste trei dimensiuni la care pot fi raportate cu uşurinţă şi traseele diferite (moment religios: defilarea sfinţilor, procesiunea; forţă fizică : defilarea *ceraioli-\or,* cursa; fecunditate-abundenţă: coborârea ceri-lor, coborârea sfinţilor).

Inferioritatea Sfântului Gheorghe şi a Sfântului Anton în contextul actual al sărbătorii nu permite o verificare aprofundată. Se pare totuşi că Quirinus, care „lasă lui lupiter şi lui Marte suprastructura ideologică şi veghează la supravieţuirea, la bunăstarea, la dăinuirea masei sociale" *[RRA[1],* p. 247], se potriveşte bine cu figura sfântului Anton, protector, în general, al animalelor domestice şi, la Gubbio, în special al ţăranilor. La rândul său, Gheorghe, al cărui aspect fizic exprimă virilitatea *(cf.* mustăţile!), poate juca rolul lui Marte: în timpul sărbătorii, mai multe cânturi îl ridică în slăvi ca „sfânt războinic", caracter pe care locuitorii din Gubbio îl cunosc foarte bine[1].

Prin cea mai mare bogăţie de atribute, Sfântul Ubaldo se pretează mai bine comparaţiei. în primul rând, aşa cum „lupiter este vârful ierarhiei divine înseşi *(ordo deorom),* înţeleasă ca o piramidă de *maiestates* [demnităţi]" *[ibid.,* p. 186], şi el este, între cei trei sfinţi, conducătorul şi trece pe primul loc în toate împrejurările. Autoritatea* lui nu se limitează la propria corporaţie, ci se extinde şi la celelalte două. Insă ceea ce sugerează comparaţia între lupiter şi Ubaldo este relaţia amândurora cu războiul, pe care se bazează, pe de o parte, cultul lui lupiter Stator şi, pe de altă parte, calificarea sfântului Ubaldo drept protector al oraşului. Referitor la bătălia lui Romulus împotriva lui Titus Tatius, Dumezil notează: „victoria pe care Romulus o cere şi o obţine de la lupiter nu este efectul natural al unei lupte bine purtate, ci un adevărat miracol, o răsturnare a cursului pe care îl luase lupta şi care, fără intervenţia divină, s-ar fi sfârşit, dimpotrivă, prin dezastrul romanilor" *[ibid.,* p. 191]. într-adevăr, lupiter,

„(...) printr-o mutaţie bruscă şi inexplicabilă a stărilor de spirit, (...) îi transformă pe fugari în eroi şi le dă, gratuit, avantajul pe care nu îl mai meritau" *[ibid.]*. Pare important faptul că, luând în considerare cursul general al evenimentelor, bătălia dusă de Gubbio împotriva celor unsprezece oraşe [din *Biografia Sfântului Ubaldo]* se desfăşoară în acelaşi mod: „(...) poporul gubbian, asediat, în culmea terorii, recurge la sfinţii săi patroni" care schimbă deznodământul asediului şi, cu toate că raportul de forţe era de un gubbian la patruzeci, (...) duşmanii (...), înspăimântaţi, fug, părăsindu-şi armele şi tot ce aveau" [L. Jacobilli, *Vite dei Santie Beati dell' Umbria,* Foligno, 1647, p. 512]. Pe de altă parte, modul în care Ubaldo îi înspăimântă pe duşmani, aşa cum este descris de Eugeni (cu „tunete, fulgere şi trăsnete"), pare a fi un nou element de concordanţă cu figura lui Iupiter.

După această argumentare, dl Del Ninno începe o discuţie importantă, din care voi reţine esenţialul.

Este util să prevenim obiecţiile celor care ar întreba ce garanţii de profunzime istorică poate da o abordare care, la fel ca a noastră, se bazează pe elemente uşor variabile: acum abia douăzeci de ani, traseul de parcurs era cu totul diferit, iar Sfântul Anton a fost legat odinioară de tăietorii în piatră, nu de agricultori. Istoria, ca şi Cultura, iubeşte discontinuul, iar acelora care susţin că transformările se operează în continuitate le putem opune două tipuri de observaţii. In primul rând, se ştie că o structură se bazează nu pe elementele care o constituie, ci pe relaţiile existente între aceste elemente, astfel încât fiecare poate varia, cu condiţia ca şi celelalte să sufere o variaţie corespunzătoare care să menţină relaţiile. A doua observaţie, care se referă mai ales la intrepretarea trifuncţională a sărbătorii, se sprijină pe faptul că nimic nu ne împiedică să aplicăm la rit ceea ce Levi-Strauss a observat în cazul mitului. In *Gesta lui Asdivar,* Levi-Strauss demonstrează că, atunci când o schemă mitică trece de la o populaţie la alta şi între acestea există diferenţe de limbă, de organizare socială sau de mod de viaţă care îl fac dificil de asimilat, mitul sărăceşte, devine confuz, până la a ajunge într-o situaţie extremă în care, în loc să îşi piardă complet caracterul propriu, îşi regăseşte claritatea prin inversare (...). Ritul sărbătorii ceri-lor, călătorind nu în spaţiu, ci în timp şi deteriorându-se progresiv o dată cu mutaţiile istorice, poate să-şi fi regăsit în prezent, în momentul în care infrastructura socio-eco-nomică este cel mai puternic ameninţată, o organizare mai apropiată decât precedentele de cea care îl structurase la începuturile sale.

Tot ce este esenţial în argumentaţie se regăseşte aici: raporturile ierarhice dintre cei trei sfinţi, specificaţiile funcţionale ale fiecăruia ˢunt incontestabile. Este oare o întâmplare că aceste defilări şi aceste ʳituri moderne — care adună la un loc un sfânt episcop, un sfânt ʳăzboinic şi un sfânt ocrotitor al animalelor domestice, pe care nimic

o legătură cu Gubbio - se observă chiar în oraşul care, acum mai bine de două mii de ani, slăvea în cadrul unei procesiuni lustrale o triadă de zei pe care contextul omologilor lor romani ne obligă să îi interpretăm ca patronând unul puterea politico-religioasă, al doilea forţa armată, al treilea prosperitatea maselor de producători?

Studiul rezumat mai sus al celor două serii divine din Iguvium[1] dublează această corespondenţă printr-o alta, la care Roma nu mai participă. Ne reamintim cum sunt cuplaţi, la trei porţi ale Iguviumului, unul din cei trei zei grabovieni (onorat *ante portam* [în faţa porţii]) cu unul din zeii minori (onorat *post portam* [în spatele porţii]). Este o structură mult diferită ca formă de cea din Gubbio, dar identică în principiu: şi la Gubbio, destinatarii şi instrumentele riturilor se grupează în două triade; statuile sfinţilor şi cele trei *ceri* ai lor vin unele în întâmpinarea altora, primele din interiorul oraşului, celelalte din exterior; se întâlnesc în singura zi a sărbătorii în care sunt plimbate prin oraş, apoi se despart şi îşi reiau locurile pentru tot restul anului.

Zeii minori asociaţi cu zeii grabovieni din Iguvium sunt caracterizaţi, aşa cum s-a văzut, oricare ar fi semnificaţia numelor lor, drept zeităţi ale fecundităţii, prin natura victimelor lor. In acest sens, fiecare poate fi considerat susţinătorul zeului „său" grabovian, aşa cum de altfel, la modul cel mai general, funcţia fecundităţii este, în practica vieţii şi în unele structuri conceptuale, susţinătoarea celor două funcţii superioare. în capodoperele tâmplarilor din Gubbio, cele trei *ceri* servesc în mod concret drept suport celor trei sfinţi, nu există decât în acest scop, în ciuda autonomiei lor aparente, şi simbolizează fără îndoială, sau au simbolizat în alte vremuri, un raport de acest gen, în care necesitatea serviciului făcut compensează inferioritatea rangului ierarhic. Această interpretare a cerilor ca asigurând fecunditatea şi belşugul justifică un rit important al sărbătorii: în momentul în care fiecare *cero,* după ce şi-a primit în poziţie culcată statuia şi targa, urmează să fie ridicată pe verticală, un demnitar din grupul lui de *ceraioli* varsă un ulcior cu apă pe punctul de prindere a tărgii, apoi linge ulciorul, îl izbeşte de targa şi îl aruncă în mulţime, unde se sparge; bucăţile îi vor purta noroc tot anul celui care le va aduna[2].

Adăugat la însuşi caracterul trifuncţional al zeilor grabovieni din Iguvium şi al sfinţilor din Gubbio, paralelismul dintre raporturile acestor zei cu cei trei zei minori, pe de o parte, şi raporturile dintre aceşti sfinţi şi cele trei *ceri* ale lor, pe de altă parte, face ca ritualurile,

1. Vezi pp. 124-126.

oricât de diferite ar fi ele, să nu fie separate. Un interval de mai bine de un mileniu şi jumătate între documentul epigrafic şi prima descriere a sărbătorii din Gubbio (1684) poate să fi transformat intriga miturilor şi a riturilor, însă a lăsat să subziste cel puţin două dintre bazele structurii sale.

Două, sau mai degrabă trei, căci, înainte de a dezvolta concluziile de pe urma acestui fenomen remarcabil, putem degaja o a treia constantă.

Reproduc mai întâi câteva reflecţii pe care le-am publicat în *Latomus,* în 1961, asupra funcţiei şi numelui unei divinităţi ce apare într-o altă parte a Tablelor Eugubine, *Tursa*[1].

Ritualul din Iguvium adresează unei zeiţe „ocrotitoare" *{cf. Lares Praestites* [Larii protectori] din Roma, *qui praesunt moenibus urbis*[2] [care veghează zidurile oraşului]), aparţinând de grupul lui Marte, *Prestata Serfia Serfer Martier,* două rugăciuni complementare, rostite una după alta[3]. îi cere să întoarcă *{preuenduf* răul prin orice mijloace (?) spre oraşele şi „numele" considerate duşmane şi, simetric, să îndepărteze *(ahauendu)* răul prin orice mijloace (?) de la poporul din Iguvium. Pe de altă parte, când intervine o zeiţă mai ofensivă, *Tursa*[5] („Panica", *cf.* lat. *terreo* [sunt înspăimântat, sunt îngrozit]) - exact două varietăţi de Tursa, una Marţială, alta Iupiteriană -, apare o formulă proporţional mai puternică[6]: zeiţa primeşte nouă exhortaţii sau somaţii, exprimate prin nouă imperative care nu pot fi toate traduse. însă primele două sunt: „terorizează (sau panichează), fă să tremure" *(tursitu, tremitu)*; a cincea: cu siguranţă „nimiceşte" *inepitu);* a noua şi ultima: „înlănţuie (de la început?)" *(previslatu),* această soartă nefericită fiind rezervată, normal, colectivităţilor inamice[7].

1. *Latomus,* 20, pp. 253-258.
2. Ovidiu, *Faste,* 5, 136.
3. VII a 11 şi 27. *Cf. Naissance de Rome,* 1944, pp. 68-70, discuţie asupra unei îndrăzneţe utilizări agrare a acestor zeităţi evident războinice.
4. Rădăcina este cu siguranţă cea a germanului *wenden,* cu preverbelepre- (echivalent cu lat. *ad-)* şi *aha-* (= osc. *aa-*, lat. *a-);* traducerea tradiţională pentru *uia ecla* şi *atero* rămâne cea mai probabilă. Este imposibil de reţinut propunerea lui U. Coli, // *diritto pubblico degli Umbri e le Tauole Eugubine,* 1958, p. 77 (explicare prin gr. Bi'ot, 59Aa, d-rnpd).

"• Vocativ *Tursa,* genitiv *Turser,* dativ *Turse.* Vetter traduce *Tursa* prin rădăcina lui *torreo.*

[6]- VI b 60; VII a 46-51.

'■ Vetter redă următoarele imperative: *„Terreto tremefacito... ad nihilum redigito (nepitu, cf. nep* = lat. *neque)... *praeuinculato".* Rugăciunile către *Tursa Jovia* şi grupul în care figurează *Tursa Serfia Serfer Martier* se completează şi ele printr-o rugăciune simetrică şi pozitivă, cerându-i

Romanii nu procedau altfel în situaţiile lor de panică. O formulă cu aceeaşi structură ca prima formulă umbriană şi lăsând un câmp larg de acţiune conceptului dominant al celei de-a doua a fost reprodusă, mai bine zis rezumată, de Titus Livius la sfârşitul capitolului 18 din cartea a cincea. Chiar înainte de dictatura lui Camilius, *fatalis dux* [conducător predestinat], războiul din Veii tocmai fusese marcat de un accident militar lipsit de urmări, dar care a produs, în armata asediatoare şi mai ales la Roma, o adevărată panică: romanii îi vedeau deja pe falisci şi pe capenaţi, aliaţi ai cetăţii Veii, luându-le cu asalt oraşul. Atunci „au fugit cu toţii pe ziduri, iar matroanele, smulse din căminele lor de spaima generală, au făcut invocări în temple. Aceste rugăciuni cereau zeilor să îndepărteze ruina *(arcerent exitium)* de casele şi de templele oraşului şi de zidurile romane şi să întoarcă spre Veii groaza de acum *(Veiosque eum auerterent terrorem)"*[1].

La fel ca rugăciunea umbriană către Prestata, rugăciunea romană adresată „zeilor" este formată din două părţi complementare, una cerând ca un anumit rău *(atero, exitium)* să fie *îndepărtat (ahauendu* cu ablativul; *arcerent ab)* de la cei care se roagă, iar cealaltă - ca un rău *(atero, terror)* să fie *întors (preuendu* cu dativul, *auerterent* cu acuzativul) împotriva colectivităţii duşmane. Pe de altă parte, fără a fi divinizată ca Tursa[2], *terror* [spaima] - una transferabilă - este cel puţin menţionată în rugăciunea romană. Se va observa în plus că interesele romane sunt exprimate analitic şi exhaustiv prin intermediul clădirilor oraşului, private, sacre, militare[3], adică printr-o aplicare diferită a schemei care, în alte părţi ale Tablelor din Iguvium, împarte societatea şi interesele iguvine sau inamice în componentele

zeiţei (sau divinităţilor de care aparţine) să fie favorabilă, binevoitoare şi bine dispusă (la singular *fons, pacer, pace tua*; la pi. *foner, pacrer, pace vestra)* faţă de poporul din Iguvium - analizat cu aceiaşi termeni ca, în rugăciunea ofensivă, popoarele duşmane.

1. *Concursumque in muros est et matronarum quas ex domo conciuerat publicus pauor obsecrationes in templis factae. Precibusque ab diis petitum ut exitium ab urbis tectis templisque ac moenibus Romanis arcerent Veiosque eum auerterent terrorem...* Textul adaugă, făcând aluzie la incidente anterioare : ... st *sacra renouata rite, si procurata prodigia essent* [dacă ceremoniile sacre ar fi reluate după datină, dacă semnele prevestitoare ar fi conjurate prin ceremonii de ispăşire]. „Precibus" nu face, cu siguranţă, decât să dezvolte conţinutul din „obsecrationes" (J.H. Muller etc).
2. Pentru a reaminti: Pallor şi Pavor, care nu au nici templu, nici cult cunoscut, nici reprezentare figurată şi care nu sunt menţionaţi decât la Titus Livius, I, 27, 7, şi la autorii care depind de el, nu sunt, după opinia generală, zei romani autentici, ci traducerea literară a perechii

"°"*<'°*« îinonri r>f> Ares homeric.

lor militară, sacră, economică[1]. Este deci probabil ca formula romană atestată în Titus Livius şi cea a Tablelor să fie două variante ale unui ritual italic de *exsecratio*[2] [jurământ însoţit de blesteme]; avem o nouă dovadă, împreună cu ritualul feţialilor, cel al lui *deuotio* [promisiune de jertfire către zei] şi câteva altele, a excelentei informaţii ritualistice a istoricului.

Lumea indo-iraniană nu prezintă, după ştiinţa mea, o formulă dublă perfect comparabilă[3], însă trebuie semnalate două aspecte.

1. Vezi mai jos, p. 133.
2. Nu cunosc nici o altă variantă a acestei rugăciuni duble în Antichitatea clasică şi aş fi bucuros dacă mi-ar semnala-o cineva. Deturnarea panicii romanilor în panică a duşmanului stă însă la originea multor legende (în special bătălia din Forum la începuturile Romei: Titus Livius, I, 12; Dionis din Halicarnas, 2, 43; *cf.* în războaiele samnite, Titus Livius, 10, 36, referitor la a doua „dorinţă" către Iupiter Stator) precum şi la acea *deuotio* a lui Decius (Titus Livius, 10, 28 şi 29), însă nu dă naştere, în aceste cazuri, unei formule duble: la Titus Livius, Romulus spune doar : *At tu, pater deum hominumque, hinc saltem arce hostes, deme terrorem Romanis fugamque foedam siste* [Iară tu, părinte al zeilor şi al oamenilor, alungă-i măcar pe duşmani din acest loc, îndepărtează de romani teama şi opreşte fuga ruşinoasă]; în blestemul său, generalul care îl proferează spune (după *uerba quibus se legionesque hostium pro exercitu populi Romani Quiritium deuoueret* [după vorbele, prin care promitea zeilor să se jertfească pe sine şi legiunile duşmane, pentru armata poporului roman al Quiriţilor]) *:prae se agere formidinem ac fugam, caedemque ac cruorem, coelestium inferorum iras; contracturum funebribus diris signa tela arma hostium; locumque eundem suae pestis et Gallorum ac Samnitium fore* [că asupra sa se abat spaima şi fuga, măcelul şi sângele vărsat, mâniile zeilor din Infern; că prin blesteme aducătoare de moarte, el va atrage stindardele, armele de atac şi de apărare ale duşmanilor; şi că acelaşi loc va fi pieirea sa, a galilor şi a samniţilor] şi numai efectul, nu şi formula operaţiunii mistice prezintă dipticul: *Romani, duce amisso, quae res terrori alias esse solet, sistere fugam...; Galii...uelut alienata mente, uana incassum iactare tela; torpere quidam et necpugnae meminisse nec fugae; ...furiarum ac formidinis plena omnia* [după ce şi-au pierdut comandantul, fapt care, altminteri, provoacă de obicei panică, romanii se opresc din fugă...; galii, cu mintea parcă rătăcită, aruncă zadarnic săgeţi fără noimă; unii rămân încremeniţi şi nu le mai e gândul la luptă, nici la fugă;... pretutindeni bântuie divinităţile răzbunării şi spaima], *Eneida,* 9, 717-719 *{Marş... animum uiresque Latinis addidit... immisitque Fugam Teucris atrumque Timorem* [Marte insuflă curaj şi puteri latinilor... şi trimite asupra troienilor Fuga şi neagra Spaimă]), la fel cum şi *Iliada,* 15, 326-327 (clic; E(p66n0£v 'Axcuoi *ăvăĂx.* i§Eţ • *iv* ydp 'ATTCDAXCOV I fjxs - var. TEGXE - cp66ov, Tpwaiv *be* xai"ExTOpi xOSoq STTO^EV), descrie ceva asemănător, însă nu cu aceeaşi formulă.

"3. Ilnplo rncrăriiini nil sunttntiioi nr-oa rUfoyi + a • *Aa* ™lrl5 BV U fii 13 Fio

1) Atât în iraniana veche, cât şi în imnurile vedice (în care apare foarte rar), rădăcina tras- este aproape exclusiv utilizată pentru a desemna groaza inamicilor umani ori demonici (în general luaţi împreună)[1] sau cel puţin (în inscripţiile lui Darius) a popoarelor care trebuie sau ar trebui să fie supuse[2].

2) Un singur text vedic foloseşte insistent această rădăcină *tras-*; este vorba de imnul 21 al cărţii a V-a din *Atharva Veda,* unul din cele trei imnuri adresate tamburului de război şi folosite în implorările

generosule, fă ca aceasta să ne stea în puteri: învinge-i pe duşmani!" *(yâta indra bhâyămahe tâto no ăbhayam krdhi* I *mâghavan chagdhi tava tân na utibhir, vi dvişo vi mrdho jahi).* In altă parte, găsim acumulări incantatorii de verbe care amintesc de formula pentru Tursa *(tursitu tremitu holdu-holtu ninctu nepitu* etc.): astfel, în imnul al doilea către Manyu, Furia dezlănţuită împotriva duşmanului, *RV,* 12, 84, 3: „Mergi împotriva duşmanilor, frângând, zdrobind, nimicind..." *(rujân mrnân pramrnân prâhi sâtrun).* Şi sunt numeroase rugăciunile în care se cere unui zeu să arunce spaima asupra duşmanilor, să îi facă să încremenească de groază, de exemplu 9, 19, 6-7, către Soma: „Bagă spaima în duşmani *(bhiyâsam a dhehi sâtruşu; cf.* 10, 130, 2 etc.)...; slăbeşte-i bărbăţia duşmanului, slăbeşte-i elanul, slăbeşte-i puterea, oriunde-ar fi, aproape sau departe!". Dar nu există diptic, şi în toate aceste texte spaima este desemnată prin derivaţi ai rădăcinii *bhi-*.

1. Este şi cazul verbului homeric Tpea-,
2. Exemplele avestice, toate de acest tip, se regăsesc aproape în exclusivitate în Yas£-ul închinat lui Mithra, în calitate de zeu apărător împotriva duşmanilor, şi în cel al lui Varathragna, secundul său, zeul victoriei. In stare liberă, rădăcina *tras-* nu apare decât de două ori în *$gVeda,* o dată (6, 14, 4) cu referire la un om „la vederea căruia duşmanii intră în panică, temându-se de puterea sa" *(yâsya trăsanti sâvasah samcâkşi sâtravo bhiya)* şi o dată (8, 48, 4) vorbind de bolile personificate în demoni care au fugit, înspăimântaţi *(nir atrasan... âbhaişuh);* ea figurează însă şi în numele unui erou - singura fiinţă umană ce primeşte (4, 42, 8 şi 9) epitetul lui Indra, *vrtrahân - Trasâdasyu* „care înspăimântă popoarele (barbare)" *{cf* Darius: *dahyăvah... tyă hacămah atarsan; iyam dahyăus... hacă aniyană naiy tarsatiy).* In afară de 5, 21, rădăcina *tras-* nu apare decât o dată în *Atharva Veda,* cu utilizare execratorie, în 8, 8, imn de 24 de strofe menit să asigure înfrângerea duşmanilor; strofele 18-20 sunt remarcabile: 18, „să aibă parte de arsura Morţii, de foame, slăbiciune, armă ucigătoare, frică *(mrtydr oşamE padyantăm kşudham sedim vadhâm bhayăm)*; prin legături, şi prin laţuri, o Sarva, (tu şi) Indra, ucideţi cealaltă oaste! 19. Fugiţi înspăimântaţi *(prâ trasata),* o duşmani, înfrânţi! fugiţi, loviţi de blestemul *brahman*; loviţi şi alungaţi de Brhaspati, să nu scape nici unul! 20. Fie ca ostile lor să cadă! Fie să nu-şi mai poată potrivi săgeţile 1 Fie ca săgeţile să-i lovească în locuri fatale, pe ei, cei cuprinşi

dinaintea bătăliei[1]. Acest text pare să confirme că folosirea rădăcinii *tras-* este de ordin tehnic, incantatoriu contra duşmanilor, căci ea figurează, sub formă substantivală sau verbală, în şapte strofe consecutive (2-8) din douăsprezece:

> 2: „Să fugă toţi duşmanii, înspăimântaţi, cuprinşi de panică *{pratras4na)...*" - 3: „Adu cu sunetele tale spaima *(pratrâsena)* asupra duşmanilor..." - 3, 5, 6 (refren: „Cum tremură animalele pădurii în faţa omului...", apoi: cum fug caprele şi oile din faţa lupilor...; apoi: cum tremură păsările în faţa vulturului), la fel, tu, tamburule, răsună şi înspăimântă-i *(prâ trasăya)* pe duşmani..." - 7: „Prin tambur şi pielea de gazelă, zeii au băgat spaima *(atitrasan)* în duşmani..." 8: (Prin zgomotul tamburului comparat cu zgomotul paşilor lui Indra, adică al tunetului) „fie ca trupele duşmanilor noştri să fie înspăimântate *(trasantu)l".*

Strofa 9 cere apoi înfrângerea duşmanilor, strofa 10 paralizarea mâinilor lor şi împleticirea picioarelor, iar ultimele două strofe se adresează zeilor care pot zdrobi duşmanul (către şase zei individuali - 11; către armatele zeilor - 12).

Resortul aceleiaşi operaţiuni încântătorii, de la *tursitu laprevislatu*[2], a fost personificat de umbrienii din Iguvium în personajul Tursa.

Să revenim acum, limitându-ne la domeniul italic: lăsând la o parte analogia semnalată mai sus între Roma şi Iguvium, acest oraş umbrian este cel care a dus concepţia comună până la extrem, pe de o parte divinizând Spaima şi distingând-o de o Protectoare, pe de altă parte dedublând-o într-o Spaimă ataşată lui Marte şi una ataşată lui Iupiter. Acest aspect trebuie examinat mai îndeaproape.

Protectoarea, *Prestata,* este exclusiv „marţială", sau mai degrabă nu apare decât legată de Marte printr-un intermediar, nu este altceva decât auxiliara unui auxiliar al lui Marte: *Prestata Serfia Serfî Marţii*;

1. *AV,* 5, 20 şi 21; 6,126 (= ultimele trei strofe, 29-31 din *R.V,* 6, 47); despre utilizarea rituală, solidară a acestor imnuri, a se vedea indicaţiile lui Whitney-Lanman *(HOS,* VII, pp. 254, 257, 375), după tratatul ritual al lui Kausika (16, 1 şi 2). Este de remarcat că, reunite, aceste trei imnuri formează totuşi un diptic: 6, 126 nu conţine decât cereri pozitive şi directe de victorie (dă-ne putere, alungă duşmanul etc), în timp ce 5, 20 (în afară de str. 8) şi mai ales 21, dimpotrivă, nu cer altceva decât panica şi încremenirea duşmanilor.
2. Dacă Iguvium a extras o zeitate din „tursitu", scandinavii au scos o figură feminină omoloagă din echivalentul lui „previslatu", una dintre Walkyrii, auxiliare războinice ale lui 6dinn, se numeşte *Her-fjotur,* după „legarea *(fjoturr*; *cf.* germ. *Fessel)* oştii", legătura invizibilă paralizantă care îl lasă pe duşman fără apărare. Despre anumite tehnici germanice menite să producă panica la duşmani, vezi Tacitus, *Germania,* 34, 6.

ea este invocată o dată singură, iar o dată pe acelaşi plan cu *Tursa,* care nu este **Tursa Martia,* ci *Tursa Ser fia Serfi Marţii.* în schimb, *Tursa Serfia S. M.* nu este invocată decât în această asociere, niciodată separat.

Dimpotrivă, *Tursa Iouia* se află într-un raport imediat cu lupiter şi nu este invocată decât singură. Totuşi, fie sub-marţială şi membră a unui grup, fie iupiteriană şi solitară, din momentul în care intervine, ea declanşează seria precisă de imperative malefice începând cu *tursitu tremitu,* care nu apare în absenţa ei. în sfârşit, nu există *Tursa,* nici *Prestata,* care să fie **Vofionia.*

Această situaţie reaminteşte că, şi la Roma, Marte şi lupiter, dar nu şi Quirinus, în ciuda asimilării sale secundare cu Marte, intervin în mod normal, profesional în bătălii şi pot, dacă doresc, să le schimbe cursul. Exemple celebre ilustrează însă diferenţa dintre mijloacele lor. Marte, în faţa cetăţii Thurium, sub înfăţişarea unui tânăr de o statură excepţională, se amestecă în rândurile armatei romane şovăielnice şi o îndeamnă la asalt, făcând tot ce face un soldat, aşa cum făcuseră deseori înaintea lui Dioscurii greci[1]. în bătălia din Forum, dimpotrivă, lupiter, la rugămintea lui Romulus, nu se manifestă sensibil, ci îi transformă din interior pe romanii fugari în eroi şi bagă spaima în sabinii lui Titus Tatius, deja învingători[2]. Desigur, Marte, sau, dacă vreţi, peripeţiile luptei, moartea unui consul, vederea elefanţilor lui Hannibal inspiră spaimă, însă o spaimă ale cărei cauze sunt imediat reperabile, o spaimă aproape raţională, în timp ce spaima gratuită, panica fără motiv şi generalizată este atributul lui lupiter, suveran şi stăpân al sufletelor. Una este un mijloc obişnuit de luptă, al lui *„Marş caecus"* [luptă oarbă], al lui *„Marş anceps"* [luptă nede-cisă], la fel ca *furor,* însă în sens invers; cealaltă este efectul unui miracol. în aceste condiţii, se consideă că *Tursa* inspirată de lupiter umbrian îi este direct ataşată, *Tursa Iouia,* în timp ce aceea care ţine de Marte se leagă de acest zeu prin intermediul unei alte entităţi.

Să revenim la Gubbio pentru a completa observaţiile juste ale dlui Del Ninno, citate mai sus[3]. într-un capitol foarte bine documentat[4], acest autor studiase din punct de vedere semiotic viaţa -ceea ce semioticienii numesc cod hagiografic - Sfântului Ubaldo, care constă în cea mai mare parte din miracole. Cel mai important dintre

1. *RRA*^{2}, p. 220 (Valerius Maximus 1, 8, 6)
2. *RRA*^{2}, pp. 197-198; *cf. CIL,* XIV, 3559, *Sancto Joui Territori sacrum* [consacrat Măritului lupiter cel care insuflă spaima]; Zeus Deimatios (lupiter Pavonius?) al lui Dionis din Halicarnas, 6, 90, 1, pare a fi altceva („Care apără de spaimă?").
3. Vezi mai sus, pp. 120-121.

acestea ar fi de ajuns pentru a-i asigura bătrânului episcop onoarea şi sarcina de patron *ad aeternum* [pe vecie] al oraşului Gubbio[1].

> In vremea aceea, popoarele din unsprezece oraşe îşi adunară toate forţele şi veniră să-şi facă tabără aproape de zidurile oraşului Gubbio. Atât de mulţi erau, încât abia dacă numărai un gubbian la patruzeci de duşmani. Cu câteva zile înainte, omul lui Dumnezeu Ubaldo celebrase un triduum cu o procesiune solemnă prin tot oraşul şi îl implorase cu umilinţă pe Atotputernicul să îi salveze neamul. Când sună ceasul bătăliei, sfântul lui Dumnezeu adresă poporului o predică plină de înţelepciune, îndemnându-1 să-şi pună în Cel de Sus toată nădejdea izbânzii. îmbărbătaţi de binecuvântarea episcopului lor, ei merseră la luptă. Cât despre sfânt, acesta se urcă pe acoperişul mănăstirii, aflată pe un loc ridicat, de unde îşi putea vedea credincioşii. Aşa cum, în vreme ce Moise se ruga, Dumnezeu îi nimicise pe amaleciţi sub ochii poporului lui Israel, (...) tot aşa, ascultând ruga slujitorului său, băgă spaima în acea mulţime fără număr şi, cu mica oaste a soldaţilor lui Ubaldo, îi alungă pe duşmanii gubbienilor. Şi la fel de mare minune a fost frica de Dumnezeu care îi cuprinse pe toţi, încât, întorşi la casele lor, încă mai tremurau şi se ascundeau în odăi, plini de mare spaimă.

Dl Del Ninno reaminteşte cu îndreptăţire aici miracolul înfăptuit de Iupiter în bătălia din Forum. El nu face decât să orienteze apropierea evocând dualitatea *Tursae-lor* umbriene, şi referindu-se la *Tursa Iouia :* este oare o întâmplare faptul că o panică generală înainte şi după bătălie, o armată inamică pe neaşteptate posedată şi încremenită de spaimă, vin să ilustreze biografia sfântului episcop căruia Iupiter din Iguvium, având-o ca auxiliară directă pe *Tursa Iouia,* i-a transmis rangul său funcţional şi, prin urmare, puterile şi modul său de acţiune?

Două probleme onomastice referitoare la Gubbio şi la Iguvium rămân deschise, reducându-se poate la una singură: ce semnifică numele *ceri* dat partenerilor-suport ai celor trei sfinţi la sărbătoarea din întâi mai? Ce este *Serfus Martius,* auxiliar al lui Marte, interpus între Marte şi entităţile marţiale Prestata şi Tursa ?

In cazul *ceri-lor* moderne şi al purtătorilor lor, *ceraioli,* mai mulţi autori consideră de la sine înţeles că numele lor, împreună cu riturile în care sunt angajaţi, derivă din *Cerialia* [Cerialiile - sărbători în cinstea zeiţei Ceres] romane[2]. Trebuie să fim mai rezervaţi. Desigur, am dat mai sus argumente pentru plasarea fecundităţii printre atri*-butele ceri-lor în sensul strict al termenului, adică referitor la piesele

1. PD. 75-76.

grele de tâmplărie ataşate statuilor. Piosul episcop Ubaldo şi Sfântul Gheorghe în echipament de război ne duc însă cu gândul la cu totul altceva, astfel încât a treia funcţie nu este prezentă decât în cele trei suporturi şi, cu siguranţă, dar numai sub aspect social, la al treilea sfânt, Anton. Pe de altă parte, între Cerialia şi sărbătoarea modernă nu există nici o concordanţă, nici în ceea ce priveşte riturile, nici în privinţa datei (19 aprilie, 11 mai)[1].

In cazul lui Serfus, nici Marte, căruia îi este ataşat direct, nici războinicele Prestata şi Tursa care îi sunt subordonate (în exclusivitate lui în Vila 3-4; împreună cu cei doi auxiliari ai săi în VIb 58-65) nu conduc spre romana Ceres şi nici spre *Cerus manus, duonus Cerus* [Bunul Creator] din cântul Arvalilor, sugerându-1 aparent pe Ianus. Desigur, numele poate fi explicat prin **Cer-s-o-,* fără îndoială unele forme sau derivate ale numelui *Ceres* - cum este traducerea Demetrei greceşti pe Tabla din Agnone (dativul *ker(r)i* sau adjectivul *kerrio-* (aplicat la „Fata", la ploi, la Hercule şi la alte zeităţi) - sunt atestate în oscă, iar la pelignieni coexistă o zeiţă *Anaceta Cer(r)ia* („Angitia Cerialis"?) şi, cu un context care sugerează interpretarea cereală, un preot *Cerfum* („Cererum"?)[2]. Dar, pe de altă parte, la pelignienii din Marucum, într-un context legat de Iupiter, apare o zeiţă desemnată la dativ prin cuvintele *regenlai] peai cerie iouia,* „reginae piae *cerriae iouiae" în care se ezită să se traducă *ceria* prin „cerialis". în fine, în *Serfus, f* poate deriva şi din alt fonem decât s şi, dat fiind mediul lui Serfus Martius, ne aşteptăm la o noţiune legată de război: nu este exclusă o înrudire, propusă de mult, cu vedicul *sârdha-, sârdhas-,* „trupă", termen tehnic al celei de-a doua funcţii, care se aplică în special trupei de tineri războinici cereşti ai lui Marut. Dosarul este însă mult prea lacunar pentru a permite luarea unei decizii.

în dezbaterea pe care o va suscita fără îndoială lucrarea de faţă, obiecţiile previzibile sunt de două tipuri.

Primele se vor referi la diversele fundamente filologice ale demonstraţiei, de exemplu aptitudinea celor trei sfinţi de a reprezenta cele trei funcţii, de a corespunde, prin intermediul triadei umbriene, lui Iupiter, lui Marte, respectiv lui Quirinus. Primii doi, episcopul patron al oraşului şi Sfântul Gheorghe, a cărui statuie are trăsături militare accentuate, nu pun probleme; raportul dintre Sfântul Anton şi cea de-a treia funcţie ar putea fi însă considerat cam vag. Sigur, în cadrul

1. La Roma, 13 mai este a treia din cele trei zile ale sărbătorii Lemuria; 14 mai este aniversarea dedicării templului lui Marş Invictus; pe 15 mai sunt Idele, *feriae iouis.*

sărbătorii, el este doar al ţăranilor *(contadini),* dar, după cum observă dl Del Ninno, acum douăzeci de ani *ceraioli,* care alcătuiau grupul său, erau tăietori în piatră. Este adevărat, rasa lui călugărească este neagră, culoare atribuită (alături de albastru şi verde) funcţiei a treia la mai multe popoare indo-europene, însă nici o marcă, nici un obiect semnificativ ţinut în mâini nu fac aluzie la a treia funcţie sub aspectul ei cel mai important, fecunditatea sau belşugul. în fine, se născuse într-adevăr într-o familie bogată, însă cum ar putea el să evoce abundenţa de vreme ce îşi împărţise săracilor toate bunurile înainte de a se retrage în pustietate?

Fără îndoială, va trebui să se analizeze ce reprezintă cu exactitate „sfântul cu porcul" în credinţa Umbriei creştine. Ceea ce se poate observa întâ de pe acum este că, prin poziţia pe care o ocupă în triada sfinţilor, acesta susţine cu ceilalţi doi raporturi de opoziţie, care cel puţin îi stabilesc aspecte ale celei de-a treia funcţii altele decât fecunditatea şi bogăţia. Cum Quirinus veghează asupra păcii împotriva lui Marte cuceritorul şi luptătorul, Anton, în calitate de învăţător în ale vieţii monastice, participă la imaginea de pace, de oază de linişte, pe care doreau să o transmită mănăstirile ordinelor medievale. La fel cum, prin etimologia numelui său, Quirinus se leagă de quiriţi (iar Vofionos de germanul „Leute"), de mulţimea poporului considerat în organizarea sa, în acelaşi timp elementară şi totală, fără a ţine cont de ierarhii şi deasupra tuturor inegalităţilor, tot astfel Anton, călugăr exemplar, sub rasa lui simplă, echilibrează purpura episcopului al cărui cortegiu îl încheie şi, întemeietor al unui tip de viaţă funciarmente egalitară, în care cei ce se roagă sunt, între „fraţi", *primi inter pares* [cei dintâi între egali], se opune prestigiului demnitarilor consacraţi, al episcopilor, şi puterii lor care adesea, la Gubbio ca şi în alte părţi, la bine şi la rău, depăşea existenţa individuală. în Evul Mediu, oamenii de rând sunt, în biserică, o stare a treia voluntară.

Altor obiecţii mai generale, de principiu sau de metodă, dl Del Ninno le-a iniţiat un răspuns pertinent. La drept vorbind, sunt mai puţin obiecţii şi mai mult probleme. Este cert că triada de triade care se formează - Iupiter, Marte, Quirinus; Iupiter, Marte, Vofionus; Ubaldo, Gheorghe, Anton -, cu corespondenţele şi divergenţele sale, cu evoluţiile şi cu reorganizările pe care le presupune în două locuri Şi la o distanţă de milenii, din preistoria comună italică până la folclorul din zilele noastre, oferă observaţiei, ipotezei, discuţiei o Perspectivă magnifică, aşa cum puţine există.

O perspectivă care va trebui fără îndoială lărgită. Dacă Iguvium Şi Roma sunt vizate aici în primul rând, este pentru că, prin Tablele

"""" »»•■»»• Ar-iololo PAIAIIQI + O fam rlin *tarinira* O.Q11 tlăstrat Slint.PTTI

probabil ca şi celelalte oraşe din Latium, pe de o parte, cel puţin acelea care au supravieţuit distrugerilor atribuite de legendă primilor regi romani, şi celelalte oraşe osce şi umbriene, pe de alta, să fi practicat culte sau să fi profesat teologii trifuncţionale pe care, din lipsă de documente, le,ignorăm. Or, iată că exemplul Gubbio aduce o speranţă: obiceiurile populare din zilele noastre pot pune încă în scenă reminiscenţe restrucurate ale acestora. Este deci imperios necesar să se exploreze, din acest punct de vedere, arhivele folclorice ale Umbriei, ale Latium-ului şi, îndrăznim a spune, ale tuturor provinciilor Italiei. Legitimitatea cercetării era deja cunoscută, graţie unor reuşite: astfel, o legendă a şarpelui, din Latium, prelungeşte atât un mit, cât şi un rit din Antichitate; marea extindere şi localizarea izvoarelor numite şi astăzi „Ferogna", sau purtând nume analoage, l-au condus pe dl P. Aebischer la concluzii interesante asupra naturii şi cultului zeiţei Feronia. Pentru problema noastră, va fi important în primul rând să se cerceteze, printre obiceiurile şi credinţele altor oraşe umbriene, dacă nu'există grupări ternare de sfinţi care să suscite aceeaşi interpretare.

12. Un model umbrian de societate

Ritualul umbrian din Iguvium prezintă în treisprezece pasaje, de la Via şi VIb, o interesantă analiză a componentelor şi accesoriilor oricărei societăţi, atât ale celei iguviene, cât şi ale celei inamice[1]. Reprezentanţii primelor două niveluri sociale, *nerf* şi *asmo,* sunt numiţi la început, al doilea cuvânt aplicându-se cu siguranţă sacerdo-ţilor[2] şi funcţiei lor, iar primul - fie doar bărbatilor-războinici[3], fie mai general „bărbaţilor ieşiţi din comun", atât preoţi, cât şi magistraţi şi războinici de elită[4]. Urmează apoi tot ceea ce ţine de economie, în patru termeni ce trebuie probabil grupaţi doi câte doi: *ueiro pequo,* „oamenii obişnuiţi" în calitate de producători şi vitele lor, după o expresie pentru care în' avestică şi fără îndoială în vedică există un

1. Via 29-30 etc.; citez un exemplu al formulei la acuzativ. Reflecţiile care urmează au apărut în *Latomus,* 1961, pp. 257-262.
2. *Arsmo* poate fi, formal, un neutru plural *(sacerdotial)*; *ueiro pequo* ar putea reprezenta un dublu dual arhaic. Vezi observaţiile lui E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte,* I, 1953, pp. 240-241, în special cele având ca subiect *castruo* (împotriva traducerii neverosimile „capita"). Propunerile recente ale lui U. Coli, *II diritto pubblico degli Umbri...,* 1958, pentru *arsmo* („arma", pp. 70-71) şi *castruo* (din nou „capita", p. 40 şi n. 19) nu sunt prea inspirate; „acribia" reproşată lingviştilor, p. 71, are o oarecare justificare.
3. Vezi articolul meu despre „rcer-" şi *„uiro-"* în societăţile italice, în *REL,* 31, 1953, pp. 176-177 şi 183-187; reluat în IR, pp. 225-241.
4. Această valoare mai largă a termenului *ner-,* rezultând din remarca lui L. Renou, *Etudes vediques et pănineennes,* III, 1957, p. 19, care scrie, făcând trimitere la articolul meu: „[n.r...l mixt între prima şi a doua funcţie, prin opoziţie cu *vlră,* termen al celei de-a treia... *Nr* este bărbatul care iese din tiparele obişnuite...". In triadele formulare, atât în cele vedice, cât şi în cele avestice, pe care le-am citat (pp. 177-178) la începutul articolului din 1953, *nar-* ţine în mod clar şi diferenţiat de „a doua funcţie" şi continuu să cred că aceasta este orientarea corectă a cuvântului; dar, desigur, într-o utilizare mai liberă, în afara acestor grupări tradiţionale, nar-ul vedic are cel puţin sensul de „nobil", potrivit primelor două clase sociale şi chiar personajelor distinse din cea de-a treia.

echivalent exact[1]; *castuo frif,* câmpurile (sau cel puţin parcelele de pământ) şi recoltele.

La această enumerare descendentă au fost semnalate unele, paralele romane[2] şi vedice[3]; iat-o aici pe cea mai utilă. Este lista de beneficiari ai rezultatelor mistice fericite ale Sacrificiului Calului, ritual regal, kşatriya, dar care reprezintă şi cuprinde „tot"[4]. Preotul adhvaryu şopteşte această listă la urechea calului, fie în prima zi a consacrării oficiantului de sacrificii, fie în ziua în care calul este lăsat să hoinărească liber timp de un an, perioadă ce trebuie să încheie procesul de oalificare a acestuia drept victimă[5]:

1) El şopteşte; jlle ca *brahmana* să se nască în *brahman* (neutru, esenţa clasei sacerdotale), plin de strălucirea *brahmanului (brahmavarcasin)*!
2) ... Fie ca *răjanya* să se nască în regalitate *(răşţra),* curajos, arcaş ager, războinic iscusit, cu marele car *(sura, işavya, ativyădhin, mahărathă)*!
3) ... (Fie ca) vaca *(dhenu)* (să se nască) dătătoare de lapte *(dogdhrl)*!
4) ... (Fie ca) boul care trage la jug *(anadvah)* (să se nască bun) trăgător!
5) ... (Fie) calul *(sapti)* (să se nască) iute de picior (ăsu)!
6) ... (Fie ca) femeia *(yoşă)* (să se nască) roditoare *(puramdhi)*\
7) ... (Fie ca) războinicul de pe car *(ratheşţhă)* (să se nască) victorios *(Jişnu)*\
8) ... (Fie ca) bărbatul tânăr *iyuvan)* (să se nască) bun vorbitor *(sabheya,* om de societate)!
9) ... Fie ca aceluia care săvârşeşte această jertfă să i se nască un copil de parte bărbătească *(vira)*!

1. M. Mayrhofer, „Zwei indische Miszellen", 1. Zu vedisch «virapsâ», în *Indian Linguistics, Turner Jubilee,* voi. I, 1958, pp. 31-33: în afară de avest. *pasuvlra,* autorul apropie ved. *vira-ps-â* şi iran. **vira-fs-a* atestat ca *Wrpsîn* aramaica din Egipt; *cf.,* de acelaşi autor, *Annaliht.- Or.,* Napoli, I, 1959, p. 235, p. 4 şi II, 1960, p. 126.
2. E. Benveniste, „Symbolisme social dans Ies cultes gr6co-italiques", în *RHR,* 129, 1945, p. 6 (şi n. 5) (şi despre *veiro pequo, BSOS,* 8, 1935-37, p. 405); L. Gerschel, „Varron logicien", *Latomus,* 17, 1958, pp. 67-68.
3. *IMQ* IV, 1948, p. 24 *(SatBr.,* 7, 2, 2, 12).
4. *SatBr.,* 13, 4, 1, 2, *sarvam asvamedhah* etc. Despre atestările lui *asvamedha* şi *Equos October,* după F.R. Schroeder, W. Koppers *et al., vezi RRA[2],* 1974, pp. 225-239 şi *Fâtes,* 1975, pp. 145-156 şi 177-219.
5. Reproduc cu aproximaţie traducerea lui P.M. Dumont, *L'asvamedha,* 1927, pp. 65-66 (§ 266-278): *SatBr,* 13, 1, 9,1-10. - Pentru a facilita analiza care urmează, numerotez rugile de la 1 la 12; ultimele trei sunt grupate în acelaşi paragraf al *SatBr.* Acest Brahmana dă explicaţii suplimentare care,

10) ... Fie ca Parjanya să aducă la noi ploaia *(nahparjanyo vărşatu),* ori de câte ori dorim!
11) ... Fie ca roadele noastre să se coacă, pline de fructe *(phalavatyo na oşadhayah pacyantăm)*!
12) ... Fie să ne bucurăm în linişte de bunurile dobândite *(yogakşema)*!

Această listă ne sugerează următoarele observaţii: Dacă facem abstracţie de al şaptelea termen, ea se desfăşoară de sus în jos cu o regularitate perfectă: mai întâi *brahmana* şi *răjanya,* adică bărbatul din clasa sacerdotală şi cel din clasa războinică, acesta din urmă considerat sub aspectul orientării sale particulare spre regalitate *(răştra)*; apoi trei reprezentanţi importanţi ai animalelor domestice, urmaţi de trei tipuri umane considerate din punctul de vedere al fecundităţii; în sfârşit, doi termeni legaţi de agricultură, urmaţi în încheiere de un termen abstract ce rezumă activitatea şi câştigul celui care munceşte. Această listă prezintă o asemănare evidentă cu cea din Iguvium, cu interesante coincidenţe şi diferenţe de detaliu[1]:

1) în cel de-al nouălea termen, bărbatul *vira,* cu varietatea reprezentând forţa desemnată de derivatul *virya,* se găseşte la al treilea nivel alături de femeia şi de bărbatul tânăr consideraţi din punctul de vedere al atracţiei sexuale (6, 8). Această plasare concordă cu utilizarea proprie a cuvântului *vira* în indo-iraniană[2] şi mai ales în expresii precum avesticul *pasu.vira* (umbrianul *ueiro pequo)*[3]. în plus, după o rugăciune frecventă din *RgVeda,* un *vira* este cerut ca fiu.

2) La al treilea nivel, cele trei varietăţi de animale domestice, de *pasu* (3, 4, 5), precedă cele trei tipuri de oameni, adică au acelaşi loc ca şi „vitele" din avesticul *pasu.vira*[4], dar nu şi în expresiile echivalente vedică şi umbriană. în mod special vaca este la loc de cinste: să ne reamintim că în exemplul cel mai frapant de tripartiţie din *RgVeda,* după *brahman* (neutru), asociat cu gândirea pioasă, şi *kşatrâ* (neutru), asociat cu *-nar,* „bărbaţi-războinici", apare în cel de-al treilea termen nu *vis,* crescătorul de vaci, ci, în ordine inversă, mai întâi

1. Le voi reţine doar pe cel mai importante; vom observa şi că, în cel de-al zecelea termen, ploaia şi zeul său specific Parjanya ocupă acelaşi loc ca, în Iguvium, *castruo,* pământul („ [aus dem Siedlerland herausgeschnittenes] Ackerlos": Vetter, *Handbuch,* p. 241); cuvântul umbrian/W/˙(„roade ale pământului") este mai precis decât vedicul *oşadhayah* („plante ierboase").
2. *Cf.* şi *vlrâ* din expresiile citate *R&L,* 31, p. 178.
3- Vezi mai sus, p. 134, n. 1.
■ Această ordine reaminteşte regula lui Panini, conform căreia, în termenii

vaca, antrenând după ea *vîsah,* astfel încât principiul abstract al celei de-a treia funcţii cedează întâietatea expresiei sale concrete, Vaca[1].

3) Tipurile *ăepasu* menţionate se reduc la bovine, femelă şi mascul, şi la cal (3, 4, 5), confirmând o teorie pe care avem motive să o legăm de mitologia deja indo-iraniană a celor doi Gemeni, patroni ai celei de-a treia funcţii[2].

4) Fecunditatea femeii şi eficacitatea masculină a tânărului (6 şi 8) sunt puse în legătură cu frumuseţea, condiţionate de ea. Atât în cazul Asvinilor, zei canonici de la al treilea nivel, şi al transpunerilor lor eroice, gemenii Nakula şi Sahadeva, cât şi în unele tradiţii epice bazate pe tabloul celor trei funcţii, frumuseţea este într-adevăr considerată o trăsătură importantă, chiar resortul însuşi al celei de-a treia funcţii[3].

5) Conducătorul de car victorios nu este cu siguranţă la locul cuvenit ca termen de rangul şapte: ar fi fost de aşteptat să apară ca termen de rangul doi sau trei, în locul lui *răjanya* sau alături de el. Aceasta înseamnă, fără îndoială, că lista este rezultatul retuşării unei formule anterioare, unde varietatea de războinic *răjanya* nu se distingea probabil printr-un raport special cu *răşţra,* „regnum" [regali tate], cuvânt care, în ruga a doua, deţine în mod anormal, în locul uzualului *kşatra,* rolul de principiu al funcţiei a doua cum neutrul *brahman* din prima rugă este, în mod obişnuit, principiul primei funcţii. în această formă anterioară, războinicul trebuie să fi fost menţionat o singură dată, în întreaga sa generalitate, şi este plauzi bil să se creadă că era desemnat prin însăşi formula care avea să fie ulterior coborâtă în ruga a şaptea pentru a ceda locul în cea de-a

1. *RV,* 8, 35, 15-17 *{REL,* 31, p. 177). în acest caz numele propriu-zis al vacii nu apare.
2. *Cf. 1MQ,* IV, p. 59, dezvoltându-1 pe Wikander, *ibid.,* p. 48, şi S. Wikander însuşi, „Nakula et Sahadeva" în *Orientalia Suecana,* 6, 1957, pp. 66-96 (Asvinii şi fiii lor şi transpuneri epice, al patrulea şi al cincilea Păndava); „Vişnu et Ies Marut dans la reforme zorastrienne", *JA,* 242, 1953, p. 4 (GSus Urvan şi Drvăspă ca transpunere a Asvinilor); *ME,* I[2], pp. 75-89.
3. Comentariu din *SatBr.* (§ 6) la al şaselea termen (în care se cere ca femeia să fie fecundă -*puramdhi,* vechi termen vedic): „De ce aceasta? pentru că astfel îi dă femeii frumuseţe *{rupă),* şi de aceea tânăra femeie este frumoasă *{rupinl)* şi devine îndrăgită *(priyă,* de bărbaţi)"; comentariu (§ 8) la al optulea termen : „De ce aceasta? Pentru că, într-adevăr cel care este în floarea vârstei *(prathamavayasin)* este un tânăr bărbat de societate *(sabheya* - elocvent şi politicos); şi din acest motiv cel care este în floarea vârstei ajunge să fie îndrăgit de femei *{strînăm priyah)"*■ Despre frumuseţe şi cea de-a treia funcţie, vezi *RV,* 1, 34, 6, Asvinii „stă-

doua „războinicului regal": *jişnl ratheşţhă,* „victorios războinic", într-adevăr, războinicul este numit aici *ratheşţhă,* „cel care stă pe car", expresie cu siguranţă arhaică, reţinută, după cum se ştie, în Iran *{raOaestăr),* unde îl desemnează din punct de vedere tehnic, între preot şi crescătorul-agricultor, pe războinic, echivalentul indianului *kşatriya.* Se înţelege bine de ce, într-o formulă rostită la sacrificarea calului, *„răjanya"* sunt desemnaţi în mod special în raport cu *„răşţra",* fiind distinşi explicit de masa războinicilor: acest sacrificiu este rezervat regilor şi, în mai multe episoade ale ritualului, kşatriya din familia regală, bărbaţi sau femei, sunt separaţi cu grijă, într-o poziţie superioară faţă de kşatriya de rând[1].

TAate aceste caracteristici, chiar şi această anomalie a celui de-al şaptelea termen şi a cuvântului *ratheşţhă,* dau impresia unei vechimi considerabile[2].

1. Dumont, *L'asvamedha,* pp. 16-17 (§ 41-42), p. 37 (§ 151) etc.
2. Alt exemplu de „întinerire": în'primul termen, uarcas atribuit brahmanului în expresia *brahmavarcas* : A. Minard, *Trois enigmes sur Ies cent chemins,* II, 1956, p. 156, § 379a.

13. Vergilius şi Mantua

Apelul la folclorul modern, tocmai lansat de pe înălţimea colinei din Gubbio, nu anulează obligaţia de a reciti arhivele vechi, clasice, în căutarea răspunsului la aceeaşi întrebare: cetăţile latine, altele decât Roma, oraşele italice nelatine, altele decât Iguvium, purtau şi ele, în teologie sau în ceea ce le servea drept istorie, urmele aceleiaşi structuri trifuncţionale ca Iguvium şi Roma? Dar unde sunt aceste arhive? Privitor la mulţimea de oraşe antice din care săpăturile actuale scot la suprafaţă uimitoare ruine, cercetătorii nu au înregistrat decât actul de deces: Romulus i-ar fi dus la Roma pe locuitorii din Caecina şi Crustumerium, Tullus pe cei din Alba Longa, Ancus pe cei din Politorium. Transportaţi, într-adevăr, ori, mai puţin nobil, masacraţi sau transformaţi în sclavi, membrii acetor comunităţi au luat cu ei secretul, lăsând la suprafaţă doar vase ciudate şi, uneori, mormântul somptuos al vreunei *regina.*

Dispunem cel mult de legende despre originile latine, despre Latium-ul vârstei de aur, despre succesiunea regilor divini[1]. Acestea sunt însă, prea vizibil, compoziţii savante şi târzii, alcătuite din fragmente, care nu ne dau informaţii despre adevărata preistorie, chiar dacă, aparent, găsim în ele ceea ce căutăm. Dintre aceste piese, una singură se detaşează, cu atât mai interesant cu cât nu este în conformitate cu vulgata: templul regal din oraşul Laurentum, din cântul al VH-lea *alEneidei,* rezumă, în bogăţia'de statui şi de obiecte votive, o istorie în trei perioade[2]: după cei patru regi, numiţi individual, întemeietori ai agriculturii, care au domnit în prosperitate în cele mai vechi timpuri, reuniţi emblematic sub secera *uitisator-ului* [săditorul viei, epitet al lui Saturn] Sabinus, urmează grupa regilor fără nume „care fuseseră răniţi în luptă de Marte", şi care au acoperit cu trofeele lor pereţii sanctuarului; în sfârşit, solitar, în ţinuta de ceremonie a augurului care îl consultă pe Iupiter, maestrul templu-lui-palat, Picus. Poetului i-a plăcut deci să construiască sub ochii

1. *Cf.* A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini,* 1955, pp. 48-94.
2. *înlMO.* IV. pp. 125-127 se găsesc justificări de detaliu ale interpretării.

noştri, prin ordinea crescătoare a funcţiilor, acea Romă *avânt la lettre* care era pentru el cetatea lui Latinus. Intenţia fiind clară, cu ce contribuie ea la problema noastră ? Carcopino pare să se fi îndoit că cetatea Laurentum ar fi existat vreodată, iar Vergilius, mai ales, pare să fi introdus cu de la sine putere tabloul războinic într-un context care nu îl presupunea. Italus, Sabinus, Saturn şi Ianus, Picus, Faunus de asemenea, fiu al lui Picus şi tatăl lui Latinus, iată personajele pe care le găsea în legende: cine sunt aceşti *alii ab origine*[1] *reges* [alţi regi de la începuturi] care îşi etalează cicatricele „marţiale" şi transformă clădirea până atunci paşnică în muzeu al armelor ?

> ... la porţile sacre sunt atârnate o mulţime de arme, care ale prizonierilor, şi securi încovoiate şi coifuri cu egrete, şi imense porţi de oraşe, şi suliţe, şi scuturi, şi ancore smulse corăbiilor...

Probabil că de toate acestea este răspunzător Vergilius. Planul *Eneidei,* distribuţia rolurilor principale în ultimele şase cânturi dovedesc, aşa cum am mai arătat-o, că el a transpus în instalarea troienilor însuşi planul poveştii despre naşterea Romei şi că a sesizat structura trifuncţională pe care se baza modelul său: Enea, Tarchon şi Latinus joacă rolurile lui Romulus, Lucumon şi, respectiv, Titus Tatius[2]. Aceeaşi filosofie o ilustrează, sub o altă formă, alăturând, ca simboluri mai presus de marile figuri ale „istoriei" Laurentum, tradiţionala *falx* [seceră], intrusele *arma* [arme de apărare] şi un *lituus* [baston] al regelui-augur deja romulian[3]. Pe scurt, această colecţie de imagini nu ne informează cu nimic asupra concepţiilor din vechiul Latium, nici asupra organizării reale a cetăţilor sale; ea este însă importantă pentru cunoaşterea noastră despre Vergilius, pentru a ne asigura că Vergilius, la fel ca mai târziu Properţiu, era conştient de resortul trifuncţional al legendei originilor romane pe care avea să îl folosească într-o invenţie epică personală. Redus astfel la poet, la autor, interesul cercetării rămâne totuşi considerabil. Iată în continuare o nouă abordare.

Vergilius s-a născut şi a crescut într-un oraş de peste Pad, unde probabil italicii, şi nu latinii, au fost cei care au întâmpinat, în preistorie, invazia etruscă.

In secolul întâi înaintea erei noastre, aceste origini îndepărtate [a]le Mantovei nu puteau constitui decât un subiect pentru speculaţii

J- *IMQ,* IV, p. 128, n. 10.

[2]- *ME,* I[2], pp. 337-422.

[d]- Şi Roma concepuse succesiunea celor patru regi preetrusci, de la Romulus la Ancus Marcius, ca punere în joc progresivă a celor trei funcţii, însă în ordine descrescătoare *(l*$_l$ 1$_2$ 2 3): *Tarpeia,* 1947, pp. 161-169; *ME,* I[2], pp. 261-284; *IR,* pp. 192-207.

erudite. Unii apropiaseră numele oraşului de cuvântul grecesc udvTiq „ghicitor, prezicător" si de Manta, rătăcitoarea Manta, fiică şi mamă de prezicători celebri. în cadrul acestor speculaţii, auzise oare Vergilius în copilărie despre un trecut, real sau deja construit, care atribuia o organizare tripartită Mantovei din cele mai vechi timpuri? Sau a avut toată libertatea să îşi imagineze aceste lucruri şi a profitat de această libertate pentru a-şi construi patria sub forma unei mici Rome a nordului? Oricum, preluată sau inventată, el a sugerat în *Eneida* o imagine a naşterii Mantovei foarte asemănătoare cu aceea a naşterii Romei, pe care o ofereau diversele şcoli de analişti. Se spunea că Roma adunase între zidurile sale ramnieni, tovarăşi latini ai albanilor Romulus şi Remus, lucerieni, soldaţi ai etruscului Lucumon, şi tiţieni, popor sabin al lui Titus Tatius:

Hanc olim ueteres uitam coluere Sabini,
hanc Remus et frater, sic fortis Etruria creuit,
scilicet et rerum facta est pulcherrima Roma
septemque una sibi muro circumdedit arces.
[Astfel au trăit pe vremuri şi Sabinii vechi şi Remus,
Şi-al său frate. Neîndoielnic, doar asemenea viaţă
A sporit din plin puterea vajnicei Etrurii.
Astfel, Roma a ajuns minunea lumii-ntregi, singură-n stare
Să-nconjoare şapte dealuri cu-ale ei măreţe ziduri.]

Aşa scrisese Vergilius însuşi la sfârşitul celei de-a doua cărţi a *Georgicelor,* făcând o aluzie evidentă la acest sinecism cu trei termeni[1], însă analistica dubla aceste semnalări etnice cu observaţii funcţionale, pe care Properţiu avea să le expliciteze ulterior, în prima sa *Elegie romană* : semizeul Romulus asumă prima funcţie o dată cu auspiciile, puterea regală, instituţiile politice şi cultele; Lucumon este chemat pe teritoriul Romei doar ca specialist al războiului; în fine, Titus Tatius, bogat în turme de animale, aduce la Roma, cum va spune Florus, *avitas opes* [bogăţiile străbune], bogăţiile moştenirii sale.

Or, iată cum disecă Vergilius cu precizie trupul cetăţii sale natale. Ne aflăm în poem la momentul în care, la rugămintea lui Enea, este mobilizat corpul expediţionar comandat de Tarchon, dublura vergi-liană a lui Lucumon. Deşi excentrică şi cu o populaţie amestecată, Mantua dă un contingent condus de propriul său ctitor şi rege, Ocnus, fiul eponimei Manta (10, 198-203):

Iile etiam patriis agmen ciet Ocnu ab oris
fatidicae Mantus et Ticsci filius amnis,
qui muros matrisque dedit tibi, Mantua, nomen,

Mantua diues auis, sed non genus omnibus unum: gens Mi triplex, populi sub gente quaterni, ipsa caput populis, Tusco de sanguine uires. [Ocnus vestitul aduce o oaste din ţărmuri străbune, El cel din Manta născut, profeteasa cu fluviul etruscic, Dându-ţi o Mantua, ziduri şi numele mamei lui însăşi, Mantua mare-n străbuni care nu-s de aidoma spiţă: Neamuri sunt trei, împărţit fiecare în patru popoare, însă în fruntea lor eşti şi în sânge toscan ţi-i puterea.]

Mantua, bogată în strămoşi, nu toţi însă de acelaşi *genus* [neam]: ea are trei *gentes* [triburi] şi, sub fiecare *gens,* cîte patru *populi* [etnii]. Ea însăşi este *caput* [căpetenie] pentru aceşti *populi,* ale lor *uires* [puteri] sunt de sânge etrusc[1].

.. Reproduc în continuare glosele în care Servius (în limba romană) şi interpolatorul său (în limbă italică) au consemnat opiniile adesea contradictorii ale învăţaţilor de până atunci:

198. OCNVS; iste est Ocnus, quem in Bucolicis (IX 39) Bianorem dicit, ut namque sepulcrum incipit apparere Bianoris. hic Mantuam dicitur condidisse, quam a matris nomine appellauit: nam fuit filius Tiberis et Mantus, Tiresiae Thebani uatis filiae, quae post patris interitum ad Italiam uenit. *alii Manto, filiam Herculis, uatem fuisse dicunt. hune Ocnum alii Auestis filium, alii fratrem, qui Perusiam condidit, referunt: et ne cum. fratre contenderet, in agro Gallico Felsinam, quae nune Bononia dicitur, condidisse: permisisse etiam exercitui suo ut castella munirent, in quorum numero Mantua fuit. alii a Tarchone Tyrrheni fratre con-ditam dicunt: Mantuam autem ideo nominatam, quod Etrusca lingua Mantum Ditem patrem appellant, cui cum ceteris urbibus et hanc con-secrauit.* MANTUS genitiuus Graecus est: nam si latine declinaueris „Mantonis" facit, sicut in Plauto legimus Ionis. [Acesta este Ocnus, pe care <Vergilius> în *Bucolice* <IX, 39> îl numeşte Bianor, atunci când într-adevăr începe să se vadă mormântul lui Bianor. Se spune că acesta a întemeiat Mantua, pe care a numit-o după numele mamei sale; căci a fost fiul fluviului Tibru şi al lui Manto, fiica prooroculuiteban Tiresias, care după moartea tatălui ei a venit în Italia. Alţii spun că Manto, fiica lui Hercule, a fost şi ea profetesă. Alţii afirmă că acest Ocnus a fost fiul lui Auletes, alţii că a fost fratele acestuia, care a întemeiat cetatea Perusia; şi, ca să nu intre în dispută cu fratele său, <Ocnus> a întemeiat în ţinutul celtic cetatea Felsina, care se numeşte acum Bononia; el a permis şi armatei sale să ctitorească cetăţi, între care s-a numărat şi Mantua. Alţi autori spun că Mantua a fost ctitorită de Tarcho, fratele lui Tyrrhenus şi că a fost numită Mantua, (cetatea lui Mantus, n.tr.) fiindcă în limba etruscă *Mantus* e numele zeului Infernului, căruia şi această cetate, împreună cu altele, i-a fost închinată. *Mantus* este un genitiv grecesc, căci dacă l-ai declina în latină, ar face *Mantonis,* aşa cum la Plaut găsim *Ionis* (genitivul lui Io - n.tr.]

Am lăsat în traducerea ultimelor trei fraze numeroşi termeni latini tocmai pentru că aceştia nu pot fi înlăturaţi decât după o serie de procese, dintre care cel principal se referă la *populi.* Câteva

201. DIVES AVIS maioribus praepotens. *et bene „diues auis", quia non ab Ocno, sed ab aliis quoque condita fuit: primum namque a Thebanis, deinde a Tuscis, nouissime a Gallis, uel, ut alii dicunt, a Sarsinatibus qui Perusiae consederant.* SED NON GENUS OMNIBUS UNUM quia origo Mantuanorum et a Tuscis uenit, qui in Mantua regnabant, et a Venetis: nam in Veneţia posita est, quae et Gallia cisalpina dicitur, [Bogată în strămoşi - şi pe drept cuvânt „bogată în strămoşi", fiindcă nu <numai> de Ocnus, ci şi de alţii a fost ea ctitorită; căci prima oară a fost colonizată de tebani, apoi de etrusci, la urmă de celţi, sau, după unii, de sarsinaţii, care se stabiliseră la Perusia. Nu toţi însă au fost de-un neam, căci obârşia mantuanilor se trage şi de la etrusci, care stăpâneau în Mantua, precum şi de la veneţi; căci Mantua se află pe teritoriul veneţilor, numit şi Galia Cisalpina.]

202. GENSILLITRIPLEX POPULI SVB GENTE QVATERNI quia Mantua tres habuit populi tribus, quae in quaternas curias diuidebantur: et singulis singuli lucumones imperabant, quos tota in Tuscia duodecim fuisse manifestum est, ex quibus unus omnibus praeerat. hi autem totius Tusciae diuisas habebant quasi praefecturas, sed omnium populorum principatum Mantua possidebat: unde est „ipsa caput populis". *ergo Vergilius miscet nouam et ueterem Etruriam, ut utriusque principatum patriae suae adsignet, cum alioquin Mantua ad haec auxilia pertinere non debeat, quia Aeneas nulla a Transpadanis auxilia postulauerit, cum omnis exercitus aduersum Mezentium uno loco consederit. et propterea putatur poeta in fauorem patriae suae hoc locutus, ut de hac sola trans Padum pro Aenea aduersum Mezentium auxilia faciat venisse, quod nec populorum nomina, nec lucumonum rettulerit.* [Fiindcă a avut populaţia împărţită în trei triburi, care se divizau în câte patru curii: şi fiecare curie era condusă de un lucumon; se ştie că în toată Etruria au fost doisprezece lucomoni, dintre care unul era mai mare peste toţi. Ei aveau în stăpânire subdiviziunile teritoriale ale întregii Etrurii, un fel de prefecturi, dar Mantua deţinea întâietatea între toate etniile, de unde şi expresia vergiliană „ea însăşi căpetenie peste neamuri". Aşadar Vergilius pune laolaltă noua şi vechea Etrurie, spre a atribui patriei sale întâietatea în amândouă, cu toate că, de fapt, Mantua nu ar avea nevoie să recurgă la aceste ajutoare, fiindcă Enea nu a cerut nici un fel de ajutoare celor de peste Pad, când şi-a aşezat întreaga armată într-un singur loc, împotriva lui Mezenţiu. Şi fiindcă nu a pomenit nici numele neamurilor, nici pe ale lucumonilor, se crede că poetul a afirmat acest lucru (ipsa caput populis - n.tr.), din dragoste pentru patria sa, ca doar de la ea să facă să vină, peste Pad, ajutoare pentru Enea.]

203. TVSCO DE SANGVINE VIRES quia robur totum a lucumonibus habuit [<Puteri din sângele etruso fiindcă întreaga putere <militară>

articulaţii sunt imediat sesizabile şi orientează dezbaterea. Mai întâi trei aspecte asupra cărora se pare că s-a ajuns la un acord: 1) Mantuâ este *diues auis,* „bogată în strămoşi": cuvântul *auis* impune înţelegerea termenului *genus* în sensul propriu al rădăcinii sale, aşa cum apare în verbul *gignere,* „a genera", „a naşte"; 2) cele două expresii *non genus unum* şi *gens triplez* trebuie să ofere două lămuriri complementare, una negativă (înlăturând ceea ce reprezintă situaţia normală a unei cetăţi), alta pozitive (enunţând o situaţie mai rar întâlnită); 3) juxtapunerea termenilor *genus* şi *gens,* dacă nu sunt sinonimi, conduce la a da primului, neînsufleţit, un sens mai abstract, de pildă „filiaţie", iar celui de-al doilea, referitor la oameni, un sens mai concret, fie „rasă", fie „familie". în acest punct apar problemele.

Ce semnifică *sub* din versul 202? Două răspuuiuri sunt posibile *apriori.* Fie „subordonat lui, comandat de" (într-o ierarhie), fie „subdivizat" (în cadrul unui tablou din ce în ce mai detaliat). In primul caz, cele trei *gentes {gens triplex)* nu ar desemna decât dinastii sau grupuri de conducători, o aristocraţie „sub" care o masă inferioară ar fi împărţită în doisprezece *populi,* câte patru „sub" fiecare *gens.* în al doilea caz, întreaga populaţie din Mantua şi din împrejurimi ar fi cea care s-ar împărţi în trei rase, fără a ţine seama de superiori sau de inferiori, fiecare subdivizându-se, fără ierarhie internă, în patru unităţi mai mici, numite *populi.* Versul precedent, 201, în care auis, *genus, omnibus* par să se refere la ansamblul societăţii, recomandă a doua interpretare, însă este imposibilă o decizie fără a apela şi la versul următor, 203.

Ce înseamnă aici *populi,* comun versurilor 202 şi 203? Prima idee, care ne-ar veni, ar fi că este vorba de douăsprezece popoare, în sensul obişnuit al cuvântului, fiecare localizat teritorial şi complet organizat, cum sunt în mod natural popoarele, cele de aici reunite doar prin tutela Mantovei[1]. Ar fi, de exemplu, o confederaţie condusă, prezidată, de fnembra sa cea mai considerabilă[2]. Această teză este sprijinită de existenţa, afirmată de Titus Livius, 5, 33, 4-10, a unei confederaţii transpadane formate din douăsprezece oraşe etrusce, colonii întemeiate de cele din marea confederaţie cispadană[3]; împotriva ei pledează însă faptul că aceste confederaţii etrusce, după

*• Articularea *gens* „rasă, naţiune" ~ *populi* „popoare, populaţii care o alcătuiesc" este atestată: Titus Livius, 4, 49, 2; 4, 56, 5 etc. Vezi nota lui J. Conington (1883) la versurile 201-203.

2. Servius, II, *ad v.* 202.

3- Despre Etruria transpadană, vezi L. Barfield, *Northern Italy before Rome,* 1971; M. Pallotino, „Gli Etruschi nell'Etruria del Nord, nuovi daţi e nuove idee", *Latomus,* 58 *{Hommages ă Albert Grenier),* pp. 1207-1216; Larissa Bonfante, „Etruscan Influence in Northern Italy", *Archaelogical News,* 5, 1976, pp. 93-104.

cum se poate observa la cea cispadană, singura cunoscută mai bine, nu erau nişte imperii centralizate, susceptibile de a fi rezumate prin numele unuia dintre oraşele asociate, oricât de dominantă ar fi fost poziţia sa[1]; teza este contrazisă şi de escamotarea, în textul lui Vergilius, a celor trei *gentes,* cele trei rase diferite, reţinând doar cei doisprezece *populi* care, în această ipoteză, ar trebui să fie din aceeaşi rasă, aceea a coloniştilor, etruscă; în fine, un alt argument împotriva ei este că nu ţine seama nici de indicaţiile oferite de structurile stilistice ale versurilor 202 şi 203, nici de un alt sens posibil al cuvântului *populi.* în versul 202,

Gens *Mi triplex, populi sub gente quaterni,*

opoziţia *triplex ~ quaterni* şi, mai general, simetria evidentă a elementelor din cele două propoziţii *{gens ~ populi, Mi [=Mantuae~] ~ sub gente, triplex ~ quaterni)* obligă la recunoaşterea, conform celei de-a doua teze, a unei structuri pe două niveluri - diviziune, apoi subdiviziune - a unei realităţi unice, unitare: ansamblul fiecărui grup de patru *populi,* definite teritorial sau în alt mod[2], formează un *gens,* ansamblul celor trei gentes constituie societatea mantuană, iar fiecare cetăţean al ansamblului aparţine simultan, în primul rând unui *populus,* apoi unui *gens* şi, în fine, unităţii supreme, Mantovei. Ne găsim astfel foarte aproape de structura romană a curiilor şi a triburilor[3], în care cele trei *tribus,* caracterizate etnic la origine, potrivit legendei (latini > ramnieni, etrusci > lucerieni, sabini > tiţieni), sunt subdivizate în acelaşi număr de curii, zece, deci în total treizeci de curii conţinând fără excepţie absolut toţi cetăţenii.

Diferenţa faţă de Roma, în afara numărului inegal de subdiviziuni (3 x 10, 3 x 4), uşor de justificat, constă în denumirile termenilor. Cuvântul *gentes,* care desemnează cele trei mari diviziuni, subliniază, se pare, caracterul lor consangvin, etnic, pe care cuvântul *tribus,* dimpotrivă, îl estompează în analistica romană. Cât despre pluralul *populi,* îl găsim utilizat, chiar la Roma, ca echivalent pentru *curiae*: este sensul ce se impune de pildă în mai multe pasaje ale unui poet contemporan cu Vergilius, Ovidiu (în *Faste),* citate de mine într-o lucrare mai veche[4]:

1. Plinius, *N.H.*, 3,115 atribuie de altfel această situaţie dominantă Bononiei.
2. Analogia cu organizarea romană în *tribus* şi *curiae* preserviene va orienta preferinţa spre o definiţie genetică (prin înrudire) în locul unei definiţii topografice (prin locul de instalare).
3. *Cf.* prima frază din Servius, I, *ad v.* 202, dar nu şi următoarea, bazată ^{n}°- o altă ipoteză.

1, 38 (Romulus) *cum rudibus populis annua iura dabat...* [pe când Romulus dădea legi anuale populaţiei necivilizate].

1, 207 (în Roma republicană de odinioară) *iura dabat populis posito modo praetor aratro* [ales magistrat suprem, după ce abia lăsase din mână plugul, dădea legi populaţiei].

2, 510 (după apariţia lui Romulus-Quirinus la lulius Proculus), *conuocat hic populos uerbaque iussa refert* [acesta cheamă mulţimea şi îi comunică poruncile <lui Romulus>].

(In acest text, e clar că *populos* este echivalent cu *curias:* adunarea astfel convocată a acestor primi quiriţi (v. 505) este oficială, *comitia,* de vreme ce ia cele trei hotărâri exprimate în versurile care urmează şi, în acest punct al „istoriei", nu există decât un gen de *comitia,* comiţiile curiate.)

3, 181-182 (înainte de răpirea sabinelor)

moenia iam stabant, populis angusta futuris
credita, sed turbae turn nimis ampla suae.

„Zidul era deja în picioare, strâmt avea el să pară pentru *populi* din viitor, dar prea larg atunci pentru mulţimea din el."

(Este evidentă opoziţia dintre *turba,* mulţimea indistinctă a primilor tovarăşi ai lui Romulus, şi *populi,* societatea romană ce avea să rezulte din sinecism, în diviziunile care îi vor fi atribuite cu ocazia sinecismului, curiile, cărora le vor lua apoi locul triburile locale.)

Ni se sugerează astfel fie că Vergilius, în mândria sa provincială, a fabricat pentru Mantua o „legendă a originilor" şi o „structură a originilor" bine demarcate, la scară redusă (3 x 4 *populi* comparativ cu 3 x 10 *curiae)* faţă de cele ale Romei[1], fie că în Mantua se păstrase cu adevărat, la sfârşitul perioadei republicane, amintirea cel puţin a unei organizări în trei „treimi" subdivizate, cu o tradiţie care explica reunirea acestor treimi prin asocierea celor trei rase. Două dintre aceste rase pot fi identificate: una, prin referirea la Manto, fiica zeului teban Tiresias, ar fi greacă[2], cealaltă este etruscă. A treia rămâne incertă; dată fiind poziţia geografică a Mantovei, ne putem gândi la fel de bine la veneţi sau la umbrieni, iar unii i-au propus chiar pe gali.

în cazul Romei însă, aşa cum am mai amintit, despre cele trei triburi primitive se ştie nu numai că s-au format pornind de la trei ʳase; ele sunt nuanţate, fiecare după o anumită funcţie socială şi,

1- *IR,* pp. 209-223.

2- Servius, II, *ad v.* 198, semnalează eforturile, prost coordonate, ale istoricilor etrusci de a elimina eponimul grecesc, la care se referă doar Servius I, *ibid.* Despre *Manto,* vezi articolele din *Lexiconul* lui Roscher şi din *Realenzyklopădie* a lui Pauly şi Wissowa, precum şi articolele *Aucnus (Ocnus)* şi *Bianor.*

din acest punct de vedere, ierarhizate. Care este situaţia în Mantua? Răspunsul îl oferă versul 203:

Ipsa caput populis, Tusco de sanguine uires.

De vreme ce *populi* nu desemnează entităţi exterioare şi supuse Mantovei, ci cele mai mici părţi constitutive ale Mantovei înseşi, nu putem admite că primele trei cuvinte înseamnă că Mantua, în ansamblu, era şi „capul" propriilor sale subdiviziuni. Nu ar avea nici un sens, decât dacă prin „cap" s-ar înţelege „principiu de unitate, etichetă comună". însă această orientare, care ar forţa de altfel sensul uzual al cuvântului *caput,* ar fi lipsită de utilitate, nu ar aduce nimic nou în prezentarea Mantovei: la ce bun să se spună succesiv, în aceste versuri care se doresc dense şi sobre, că Mantua este constituită din ale *sale populi* şi că ea este principiul unităţii lor?

Pe de altă parte, versul acesta este format, ca şi precedentul, din două propoziţii juxtapuse. Or, în versul precedent, tocmai am observat că propoziţiile sunt solidare, simetrice termen cu termen. Nu este la fel şi aici?

1) *populis* pare să fie comun celor două propoziţii care formează versul: *uires* trebuie să se refere, în aceeaşi măsură ca şi *caput,* ca posesie sau beneficiu, la o persoană morală, în acest caz la ansamblul de *populi,* societatea mantuană în întregul ei.

2) *Tusco de sanguine* desemnează clar una din cele trei *gentes,* iar expresia *Tusco de sanguine vires* trebuie să însemne că *uires,* forţa materială, militară a comunităţii rezidă, în realitate sau teoretic, diferenţiat în componenta etruscă.

3) Cuvântul *uires* din a doua propoziţie nu poate fi simetric decât faţă de cuvântul *caput* din prima şi, în acelaşi timp, *ipsa* din prima propoziţie trebuie să echilibreze expresia *Tusco de sanguine* din a doua[1]. *Caput,* la fel ca *uires,* trebuie deci să desemneze funcţia specifică, diferenţiatoare, a uneia dintre componente, iar *ipsa,* ca şi „sângele etrusc", trebuie să fie această componentă.

4) în continuare nu mai poate fi vorba decât de componenta care se reclamă onomastic de la Manto, componenta greacă: *ipsa,* opusă tuscilor, este Mantua, desigur, dar considerată din punctul de vedere al numelui său, sau mai degrabă al cetăţenilor săi care se consideră moştenitori, dacă nu chiar urmaşi ai eponimului, ai fiicei tebanului

1. Cazul acestui *ipsa,* aflat nu în poziţia ultimă după o enumerare de elemente, ci în poziţia penultimă, deci în postură de element al enumerării, este diferit de cele de care este uneori apropiat, de ex. *Eneida,* 7, 815; 10, 226 *(ipsa* = persoana completă a Camillei sau a Cymodoceei, prin opoziţie cu părţi ale corpului lor, menţionate separat).

Tiresias şi ai tovarăşilor săi greci, şi care pretind prin urmare conducerea politico-religioasă, *caput,* a ansamblului[1].

Paralelismul cu triburile primitive ale Romei este astfel complet: cu ocazia sinecismului, Romulus şi tovarăşii săi, cu prelungire până la ramnieni, aduseseră ca zestre, pe de o parte oraşul deja întemeiat şi denumit, iar pe de altă parte un stat regal organizat, garantat religios, iar Lucumon, conducătorul etruscilor sau lucerilor, contribuise la averea comună cu bunul pentru care îl chemase Romulus, puterea sa militară. în acelaşi mod, *ipsa* şi *caput* formează, în societatea tripartită a Mantovei, ceea ce Vergilius numeşte *caput* şi *uires,* ceea ce Ocnus, prin tatăl şi prin mama sa, reuneşte în el, adică ceea ce indienii, vorbind de *brahmana* şi de *kşatriya* (inclusiv regele), prin opoziţie cu *vaisya,* înţeleg prin „cele două puteri", *ubhe vîrye;* numai a treia funcţie - fecunditate, abundenţă - nu este nici atribuită şi nici măcar menţionată, însă, prin eliminare, este clar că aparţine celei de-a treia *gens,* nici ea numită explicit - să spunem a veneţilor. Totuşi, poate că ambiguitatea cuvântului *populi,* afinitatea bine stabilită la Roma a celei de-a treia funcţii cu masele, la fel ca mai târziu cu plebea[2], permit celei de-a treia componente să se manifeste, dacă se poate spune aşa, implicit, în versul 203 : „bărbaţii lui Manta" sunt capul, iar etruscii sunt forţa acestor *populi,* a tuturor *populi,* atât a celor proprii, cât şi a altora, şi a masei solidare şi organizate pe care o formează prin reunirea lor.

Concluzii: 1) într-un rezumat din care nu poate fi suprimat nici un cuvânt, Vergilius fie aplică la oraşul său natal, din proprie iniţiativă, modelul Romei primitive de care are deplină cunoştinţă, fie scoate în evidenţă paralelismul unei tradiţii mantuane autentice, populară sau cultă, cu vulgata cultă a originilor Romei;

2) reale sau fictive, cele trei componente etnice ale Mantovei îşi împart aceleaşi funcţii ca şi cele trei triburi ale Romei.

în plus, se poate remarca existenţa unei corespondenţe mai exacte a tradiţiei mantuane nu cu legenda originilor Romei, ci cu demarcajul pe care avea să-1 facă Vergilius însuşi puţin mai departe în *Eneida:* ici şi colo, cea de-a treia funcţie le este cedată primilor ocupanţi, Latinus şi latinii săi în faţa lui Enea şi Tarchon, o componentă italică anonimă la Mantua; ici şi colo, a doua componentă este *Tusco de*

1. Această interpretare a cuvântului *ipsa* înlătură obiecţia lui Conington, *ad v.* 201-203: „The words *ipsa caput populis* preclude [...] Servius' confused explanation *thatgentes = tribus* and *populi = curiae* [...]: Virgil could never, in a condensed passage like the present, merely mean the truism that Mantua was the head of her own Curie f".
2. *Cf. IMQ,* IV, p. 162, n. 4.

sanguine; cât despre prima, ea este pe alocuri confiscată de drept de fiul unei zeităţi: Ocnus este fiul fluviului Tibru şi, prin intermediul mamei sale, prin pietatea pe care o are pentru ea în pofida tatălui etrusc, întrupează componenta graecă; Enea este fiul lui Venus şi, sub protecţia lui Venus, aduce la gurile Tibrului componenta troiană, homerică, a primului proiect al Romei.

In scurta semnalare a Mantovei pe care o oferă *Eneida,* componenta *uires,* puterea militară, este cea adusă în prim-plan. Astfel o dictează împrejurările, din moment ce popoarele Italiei sunt pe cale să se mobilizeze, unii cu Latinus şi Turnus, alţii cu Enea, iar bătăliile decisive sunt iminente. în plus, Mantua nu este menţionată decât prin contingentul pe care îl furnizează corpului expediţionar etrusc; era deci potrivit să se precizeze că tocmai *uires* sunt cei ce reprezintă componenta etruscă a Mantovei.

Peste tot în rest, când Vergilius îşi numeşte patria, la loc de cinste sunt, dimpotrivă, a treia componentă anonimă şi a treia funcţie; exact partea din cea de-a treia funcţie care se referă la bogăţia specifică oraşului şi teritoriului său, creşterea animalelor. Prima şi a noua dintre *Bucolice* îi prezintă pe păstorii mantuani jefuiţi de turmele lor în numele triumvirilor. In a doua carte a *Georgicelor* sunt trecute în revistă diversele soiuri de pământ: cele prielnice pentru măslini, cele care pot deveni câmpuri roditoare sau vii îmbelşugate, în sfârşit cele care hrănesc cel mai bine turmele de animale, mari şi mici; or, această specialitate este ilustrată de două regiuni ale Italiei, îndepărtatul Tarent în sud, iar în nord, ceea ce fusese *ager-w* Mantovei înainte de confiscări:

> *et qualem infelix amisit Mantua campum* [Şi ce mai pământ a pierdut biata Mantua!].

Şi ce *ager*! Un râu frumos îl scaldă, pe care plutesc lebede; pretutindeni izvoare, pajişti pe care pasc mioarele; în nopţile scurte, sub rouă proaspătă, creşte la loc toată iarba pe care o mănâncă turmele de vite în timpul zilelor lungi.

Peisaj încântător, păşuni grase: iată imaginea pe care Vergilius vrea să o dea despre ţinutul său natal. Astfel, nu ne surprinde că întâlnim numele Mantovei încă de la începutul cărţii a treia a *Georgicelor,* al cărei subiect - după muncile câmpului în cartea I şi cultivarea pomilor şi a viţei-de-vie în cartea a Ii-a - este tocmai creşterea animalelor, artă a lui Pales sau mai degrabă a celor două Pales, cea a cirezilor, *armenta,* şi cea a turmelor, *greges*[1], şi, forţând puţin nota, arta lui Apollo păstorul. Permiteţi-mi să înlocuiesc aici stângăciile unei traduceri

literale cu infidelitatea inspirată a abatelui Delille, un vechi prieten: nu prin *Eneida* sa am căpătat eu oare, de mic copil, înainte de a fi în stare să încerc o traducere mot-â-mot, una din cele mai durabile forme de pietate literară?

Jeune Pales, et toi, divin berger d'Admete,
Qui sur Ies bords d'Amphryse as porte la houlette,
Deesses des forets, divinites des eaux,
Ma Muse va pour vous reprendre ses pipeaux.
Assez et trop longtemps de vulgaires merveilles
Ont des peuples oisifs fatigue Ies oreilles:
Eh! Qui n'a pas cent fois chante le jeune Hylas,
Busiris et sa mort, Hercule et ses combats ?
Qui ne connait Pelops et sa fatale amante,
Les courses de Latone et son île flottante?
Osons enfin, osons, loin des vulgaires yeux,
Prendre aussi vers la gloire un voi audacieux.

Magna Pales, pastor ab Amphryso... [Măreaţă Pales, păstorule de pe malul râului Amphrysos = Apollo]. Mantua, după cum era de aşteptat, intră curând în scenă, însă într-o figuraţie surprinzătoare, cu mari *animalia,* cu totul diferite de oi, capre, boi şi cai, care rămân, cuminţi, în culisele marelui joc:

Oui je veux, 6 Mantoue, en depit de la Grece,
T'amener les neufs Sceurs des bords de son Permesse:
Cest moi qui le premier de son sacre vallon
Transplanterai chez toi les palmes d'Apollon;
Bien plus, sur le penchant de ces rives fecondes
Ou, parmi les roseaux qui couronnent ses ondes,
Ton fleuve se promene a flots majestueux,
Mes mains eleveront un temple somptueux.
De Cesar au milieu je placerai l'image,
Et lâ de ma victoire ii recevra l'hommage.
En longs habits de pourpre attirant les regards
Moi-meme au bord des eaux ferai voler cent chars.
La Grece quittera pour ces jeux magnifiques
Ses combats Nemeens, ses fetes Olympiques.
Le front ceint d'olivier, c'est moi qui du vainqueur
Couronnerai Fadresse ou la mâle vigueur.
Je me trompe, ou deja la pompe auguste est prete:
Alloris, marchons au temple et commencons la fete;
Allumons ces encens, egorgeons ces taureaux.
Le theatre m'apelle â ses mouvants tableaux;
J'y voie: nos captifs â ma vue empressee
Etalent ces tapis ou leur honte est tracee.

Asta-i tot? Nu, căci Vergilius ne conduce la templul-poem şi la

Sur Ies portes, ma main grave nos fiers combats, Le Nil au loin roulant sous des forets de mâts, L'Indien me fournit son or et son ivoire; Et l'airain des vaisseaux usurpateurs des mers En colonne â ma voix va monter dans Ies airs. Je montrerai l'Asie et ses villes tremblantes, Le Niphate pleurant sur ses rives sanglantes; Et le Parthe perfide, en son courroux prudent, Qui combat dans sa fuite et rasiste en câdant; Et Cesar aux deux mers âtalant deux conquetes, Et d'un double trophee embellissant nos fetes. Au milieu je ranime en marbre de Păros Les fils d'Assaracus, Ies descendants de Tros, Ces dieux, ces demi-dieux, cette familie immense Que termine Cesar, que Iupiter commence. Dans un coin du tableau je met l'Envie aux fers, Et j'etale â ses yeux les tourments des Enfers, Les serpents d'Alecton, les ondes de Tantale, La roue infatigable, et la roche fatale.

De această dată, chemat la ordine de Mecena, căruia îi dedică *Georgicele* sale - *tua, Maecenas, haud mollia iussa* [poruncile tale, Mecena, deloc blânde] -, Vergilius se întoarce la datorie şi, amestecate, venind de peste tot, turmele umplu arena poetică. De peste tot, cu excepţia Mantovei, a cărei menţionare nu s-ar fi justificat totuşi în acest punct al poemului, decât prin turmele sale bogate, ceea ce tocmai constituise pretextul pentru marele prolog al spectacolului : Mantua se estompează acum în faţa Citheronului populat de păstori, a câinilor din Tayget şi a cailor din Epidaur - pe care Dellile îi estompează, la rândul său, într-o generalizare amplă:

Cependant, o Mecene, anime par ta voix,
Pour guider les troupeaux je reste dans les bois.
Viens: deja des bergers les troupes m'avertissent;
Deja des chiens ardents les clameurs retentissent;
Le coursier frappe l'air de ses henissements;
Le taureau lui repond par ses mugissements;
Et l'echo des forets et l'echo des rivages
Se joignent aux concerts de leurs accents sauvages.
Achevons de dicter ces champetres lecons;
Et ma Muse bientot, par de plus nobles sons,
Fera vivre les faits du heros que j'adore
Plus longtemps que l'epoux de la briliante Aurore.

încep acum versurile ferme şi exacte, armonioase şi fără înfloriturі, prin care Vergilius câştigă mereu pariul didactic:

> Veut-on pour yaincre â Pişe un coursier genereux? Veut-on pour la charrue un taureau vigoureux? Des meres avec soin ii faut choisir l'espece. Je veux dans la genisse une mâle rudesse, Une oreille velue, un regard menacant, Des cornes don't Ies dards se courbent en croissant; Que son flanc allonge sans mesure s'etende; Vers la terre en flottant que son fanon descende; Qu'enfin ses pieds, sa tete, et son cou, monstrueux, De leur beaute difforme epouvantent Ies yeux. J'aime aussi sur son corps, tachă par intervalles, Et de noir et de blanc des marques inegales. J'aime â lui voir du joug secouer le fardeau, Par son mufle sauvage imiter le taureau, Menacer de la corne et, dans sa marche altiere, D'une queue a longs crins balayer la poussiere...

„Pentru a învinge la Pisa", *Olympiacae miratus praemia palmae* [preţuind răsplata cununii olimpice]. Şi nu la Mantua, unde, cu patruzeci de versuri mai înainte, erau somate să emigreze jocurile de pe malurile râului Alfeu. Totul reintră în ordine... Atunci de ce poetul s-a lansat mai întâi în cele două etape ale acestui mare ocol? Să schematizăm, numerotând episoadele relatate în proză scurtă:

1) Etapa cea mai neaşteptată este prima (versurile 12-25): Vergilius tocmai şi-a exprimat sobru, tradiţional, ambiţia legitimă de poet -aici, de emul al lui Hesiod (v. 11) -, aşa cum a mai făcut-o, aşa cum o va face şi în *Eneida,* cu gândul la *Iliada:*

> *...Tentanda uia est qua me quoque possim*
> *tollere humo uictorque uirum uolitare per ora* [Merită încercată calea, prin care Ia rândul meu aş putea să mă-nalţ de jos şi ca învingător să fiu mereu pe buzele oamenilor].

Şi iată că, în acelaşi timp în care Mantua este numită, se dezvăluie un Vergilius neobişnuit, lipsit de modestie, oferind prin propria persoană o glorie împovărătoare micuţei sale patrii. Verbele, la viitor, Persoana întâi, se grăbesc să îi vină în sprijin: *deducam, referam, Ponam, agitabo, feram* [voi conduce, voi aduce, voi pune, voi mâna, voi oferi]. Pronumele nu rămân mai prejos : *primus ego, uictor ego, cuncta mihi... Graecia, ipse... dona feram* [eu cel dintâi, eu ca învingător, toate pentru mine... Grecia <părăsind>, eu însumi... voi oferi Premiile]. Această aparentă dezlănţuire se justifică totuşi: Vergilius ªre rolul principal într-un mare spectacol, oficiază într-un mare cult. Victoria sa poetică, un fel de triumf prin care transferă patriei sale Muze mai mult seduse decât captive, îi permite să ridice în memoria binefăcătorului, Cezar Augustus, un templu pe care, vizionar, îl

transformă imediat într-un templu de marmură pe malul dragului său Mincius ; organizează jocuri, sacrificii, *pompae circenses* [jocuri de circ], reprezentaţii teatrale. Ce este el de fapt în această frescă imaginară? Triumfant, magistrat, sacrificator? Toate la un loc.

2) Doar în acest moment (versurile 26-39) el se retrage pentru a-i face loc Cezarului, eroul său, lăsând în ariergardă două verbe vigilente, *faciam, addam* [voi face, voi adăuga], care avertizează că, sub faptele de glorie ale lui Augustus figurate la porţile templului, tot poetul, arhitect şi sculptor în acelaşi timp, continuă să conducă. In privinţa lui Augustus reţine doar bătăliile, nimic din opera de pace socială, de restaurare a justiţiei care constituie totuşi, în opinia scriitorilor epocii şi a lui Vergilius însuşi, principalul său titlu de glorie; sau, mai curând, acest aspect fericit al efortului reparator se exprimă doar sub acoperire militară: o dată încheiate războaiele civile de pe Nil, inamicii nu mai sunt decât, la marginile imperiului, părţii şi cantabrezii, iar Augustus însuşi, gratificat de Senat cu numele de Quirinus -*Marş quipraesetpăci* [Marte care veghează pacea] -, este în acest caz un Quirinus *uictor* [învingător]; zeii din care descinde prinţul, pedepsele teribile promise celor invidioşi, adică eventualilor Brutuşi ai celui de-al doilea Cezar, dar şi regilor şi populaţiilor de la hotare, garantează soliditatea construcţiei imperiale.

3) Reproşurile lui Mecena îl trezesc pe Vergilius din dublul său vis. El aude subit mugetele, lătrăturile, behăielile, nechezările subiectului pastoral pe care întârziase să îl pună în versuri. Se execută conştiincios (începând cu versul 40), încheind cu această ocazie digresiunea pe cât de strălucitoare pe atât de vană, regăsind şi împlinind programul precis pe care îl anunţaseră numele lui Pales şi al păstorului lui Admet şi pe care un hemistih preluat de la Ennius îl ajutase cu viclenie să-1 abată spre două tipuri de *maiora* [subiecte mai importante].

Cele „trei funcţii" schiţate în structura Mantovei, desfăşurate în cea a Romei, au prezidat deci şi acest exerciţiu în care Vergilius fşi atribuie succesiv trei misiuni, două imaginare şi plasate în viitor, a treia în realitatea imediată: regent sacerdotal al unei pioase Republici a Literelor, poet epic al gloriei militare a lui Augustus, profesor de artă pastorală. Ca autor, el e stăpânul în cele trei opere, însă eroii acestora sunt, în ordine, din nou el însuşi, obiect şi subiect, ca *uates* [rapsod] „premiat", apoi Augustus în calitate de conducător victorios, apoi păstorii anonimi cu animalele lor de concursuri agricole. Astfel interpretată, uvertura cântului turmelor nu mai este doar o digresiune inspirată: ea repune la locul său, al treilea, *ars pastoricia* [arta păstoritului] în care excelează mica sa patrie şi, prin această vecină-

Să fie oare concepţia trifuncţională a Mantovei cea care i-a inspirat poetului această fantezie? Sunt foarte tentat să cred că da. Mi-aş putea chiar închipui, în două asociaţii de idei, cursul inspiraţiei sau al reflecţiei sale. Ordinea subiectelor aduce imaginea Mantovei care, cel puţin în gândurile fiului său devotat, este, alături de sudul Italiei, ţinutul păşunilor ideale? Mantua va fi deci la loc de cinste. Insă Mantua nu e doar verdele său *ager*. Ea pretinde că este, sau că a fost într-un trecut mitic - sau Vergilius şi-a dorit să fi fost - o societate tripartită circumscriind aceleaşi funcţii ca şi Roma: *caput, uires,* şi, fără îndoială, *ars pastoricia* s-au adaptat, sau pretind să o fi făcut, pe trei suporturi etnice - grecii, etruscii şi fondul autohton. De vreme ce Mantua apare şi ocazia de a o plasa în prim-plan, la începutul cântului „său", este unică, de ce s-ar reduce legătura ei cu poemul la creşterea animalelor? Va face deci din ea capitala, tot tripartită, a unui imperiu imaginar: 1) aduce mai întâi Muzele din Grecia şi, o dată cu ele, excelenţa în toate lucrările literare religioase, inclusiv cele mai nobile, ale lui Pindar şi ale tragicilor înaintea celor ale lui Hesiod; 2) prin complicitatea sa de *uictor* literar cu *uictor-u* războinic, atribuie Mantovei, zidurilor templului pe care îl vor construi poemele sale, faptele cele mai glorioase ale legiunilor din serviciul prinţului: 3) ajunge în sfârşit la economia rurală, la acele turme care evocaseră Mantua şi care constituie adevărata sa glorie; dar pare orbit de viziunile pe care amintirea poruncilor lui Mecena şi conştiinţa profesională le împrăştiaseră prea brutal; uită Mantua şi o dată cu ea marele cult şi marea epopee şi se leagă de staule, de herghelii, de păşuni, de animalele apatride, de tot ce ţine de ştiinţa aplicată proprie talentului său.

Unde sunt, în toate acestea, notele etnice ale componentelor? A treia, tocmai am spus, dispare o dată cu apelul la *haud mollia iussa* al lui Mecena şi cu revenirea la realitate: arta păstoritului nu mai este problema *uneigens,* chiar anonime, nici a *uneipatria.* Prima, grecească, de la care îmi imaginez că mantuanului P. Vergilius Maro[1] îi plăcea să se revendice, este, dimpotrivă, copleşită: nu doar nişte coloni izolaţi, ca în fabuloasele timpuri ale lui Manto, vin să se stabilească pe malurile râului Mincius, ci toate gloriile literare ale Greciei, cu tot ceea ce le dă consistenţă, zeii, jocurile în arenă şi teatrul. Cea de-a doua a suferit o deviere inevitabilă: pe timpul lui Vergilius, etruscii intraseră de mult în rândul legiunilor italice; ei nu mai doreau să fie, deşi *atauis editi regibus* [născuţi din strămoşi de sânge

• Apelativul „Maro" a constituit pentru unii dovada faptului că Vergilius era în realitate de origine etruscă - ceea ce este posibil, şi cât se poate de onorabil, chiar şi în viziunea celor neatinşi de naţionalismul toscan, OTT.„lant la înceriuturile Renaşterii.

regal] (şi credinciosul Mecena dă mărturie despre aceasta), decât un contrafort devotat al măreţiei romane; în consecinţă, în visul mantuan al lui Vergilius, Etruria de ieri cedează locul Romei sau mai degrabă Imperiului roman prezent; etnia războinică şi cuceritoare este Roma, nu mai poate fi alta decât Roma, lărgită la dimensiuni universale, sunt armatele sale, mai mult provinciale decât latine, învingătoare asupra Egiptului, Pârtiei şi Cantabriei sub comanda prinţului unificator.

Aceasta mi se pare a fi, în mâinile magicianului Vergilius, ultima transfigurare, pur literară, a structurii celor trei funcţii. Două nume proprii şi un apelativ o ocupă şi o întineresc: Vergilius *uates* [poet profet] şi *sacerdos* [preot], Augustus *imperator* [general], şi pământul bun pentru păşunat al lumii pacificate.

14. „O fortunatos nimium..." [O, prea norocoşii...]

Ca uvertură la Chestiunea precedentă, am citat cele patru versuri în care, chiar la sfârşitul cărţii a doua al *Georgicelor,* Vergilius evocă mai întâi cele trei popoare sau grupuri umane care au furnizat cele trei componente ale Romei primitive, apoi minunatul produs al reunirii lor:

Hanc olim ueteres uitam coluere Sabini, hanc Remus
et frater, sic fortis Etruria creuit, scilicet et rerum
facta est pulcherrima Roma septemque una sibi
muro circumdedit arces.

[Astfel au trăit pe vremuri şi sabinii vechi, şi Remus,
Şi-al său frate. Neîndoielnic, doar asemenea viaţă
A sporit din plin puterea vajnicei Etrurii.
Astfel, Roma a ajuns minunea lumii-ntregi, singură-n stare
Să-nconjoare şapte dealuri cu-ale ei măreţe ziduri.]

Acest catren patriotic a avut o îndelungată aventură şi a dat naştere unei vii *disputatio* [confruntare de idei, dezbatere]. Aventura acoperă doar trei sute de ani de comentarii; controversa mereu deschisă se referă la raportul dintre numele proprii pe care le conţine şi dezvoltarea a cărei concluzie este în mod vizibil: *hanc uitam...*

Până în secolul al XVII-lea, specialiştii erau de acord în a considera alăturarea celor patru nume o aluzie la fundaţia tripartită, la cele trei triburi ale Romei. Va fi de ajuns să reamintim nota cât se poate de explicită a lui Cornelius Schrevelius (Leyda, 1661, p. 141):

Tres populos numerat, Sabinos, Romanos, Hetruscos. Primos et extremos aperte nominat; medios signat per Remum et Romulum. Hos populos nominant scriptores Romani Tatienses Ramnenses Luceres : iidem enim Tatienses et Sabini, Ramnenses et Romani, Luceres et Tusei aut Hetrusci [...] Cum poeta post Sabinos Romanos Thuscos nominet extremo loco Romam, uidetur haec esse eius sententia: creuere işti populi uitam rusticam exercentes, a quibus facta est Roma.

Vergilius enumera trei popoare, sabinii, romanii, etruscii. îi numeşte clar pe primii şi pe ultimii, dar îi desemnează pe cei din

DOzit.ia a doua orin Rpirmo =i T?~~...i..~ o—:.-i.—:.•----------

aceiaşi cu sabinii, ramnienii cu romanii, iar lucerienii cu etruscii [...] Atunci când, după aceste trei popoare, poetul numeşte în al patrulea rând Roma, iată ceea ce vrea probabil să spună: ducând o viaţă rustică, aceste popoare au crescut şi unirea lor a făcut Roma.

In consecinţă, nu se putea omite, vezi de exemplu Johannes Ludovicus de La Cerda (Koln, 1657, p. 350), să se pună în paralel aceste versuri cu distihul care, în prima dintre *Elegiile romane* ale lui Properţiu (IV, 1, 31-32), este şi concluzia unei dezvoltări, şi o concluzie a aceleiaşi mişcări:

Hinc Tities Ramnesque uiri Luceresque Soloni
quattuor hinc albos Romulus egit equos...

Din această obârşie s-au format tiţienii, şi ramnienii, şi lucerienii născuţi la Solonium, de acolo si-a lansat Romulus cvadriga sa cu cai albi.

începând din secolul al XVIII-lea, această exegeză nu mai este de actualitate. Cele trei popoare numite de Vergilius nu mai sunt considerate decât nişte eşantioane, printre altele, ale popoarelor din *prisca Italia* [vechea Italie], dubla menţionare a Romei (533 *Remus et frater,* 534 *Roma)* rămânând neexplicată.

De-abia la mijlocul secolului XX a fost repusă în drepturi această evidenţă. Eu am făcut-o mai întâi într-un articol din *Nouvelle Revue Francaise,* nr. 349, 1 ianuarie 1943, pp. 270-286; apoi, mai pe larg, într-un capitol din Naissance *de Rome,* 1944, pp. 109-113. Se pare că asupra acestui punct nu s-a manifestat nici o opoziţie.

Nu la fel stau lucrurile în privinţa celei de-a doua dezbateri, începută în acelaşi articol şi în acelaşi capitol, ea s-a continuat, cu ocazia unei critici a lui Pierre Boyance, în *Iupiter Marş Quirinus,* IV, 1948, pp. 121-125. Ulterior, în *Mythe et epopee,* I, 1966, pp. 302-303, am evitat să o redeschid pentru a nu fragmenta atenţia cititorului în momentul în care întreprindeam o exegeză, de altminteri importantă, asupra jumătăţii a doua din *Eneida.* Aş dori să reiau aici discuţia orientând mai bine o argumentare ale cărei principale elemente nu par întotdeauna valabile.

Am pornit de la textul paralel al lui Properţiu. în ambele cazuri, enumerarea rapidă a componentelor Romei primitive încheie o dezvoltare, dar intenţia celor două dezvoltări nu este aceeaşi.

Properţiu, conformându-se unui loc comun al epocii sale, vrea să pună în valoare simplitatea, sărăcia chiar, a vieţii strămoşilor romanilor, atât de diferită de grandoarea şi luxul contemporanilor lui Augustus. El a plasat această demonstraţie într-un cadru simplu: cum legenda originilor, oricare ar fi fost realitatea istorică, ataşa întmii^.ramnipni suveranitatea şi cultul, etruscilor-lucerieni arta

pe rând în fiecare din aceste trei domenii de activitate pentru a le compara, explicit sau implicit, formele arhaică şi actuală; la fel de firesc era ca, în concluzia formulată, înainte de sinteza romană, să numească distinct cele trei triburi anunţate în cele trei părţi ale dezvoltării prin numele ctitorilor lor eponimi (Remus, fratres; „Lygmon" Lucumon; Tatius). Altfel spus, tema fiind „neutră" din punctul de vedere al funcţiilor, referindu-se numai la modalităţi şi nu la esenţă, Properţiu nu avea de retuşat, de atenuat, de deviat nici una dintre ele pentru a umple cadrul: o guvernare fără complexitate şi fără intrigi şi un cult lipsit de pompă; un echipament elementar pentru bătălii lipsite de tehnicitate ; o bogăţie redusă la turme de animale -toate acestea contribuiau în egală măsură la garnisirea jumătăţii antice" a dipticului; cel puţin în privinţa fondului, căci, în privinţa pitorescului, este clar că scenariile vechilor culte contrastând cu strălucirea liturghiilor augustine ofereau» poetului, în cadrul primei funcţii, o materie mai variată şi mai plăcută decât, în cadrul celorlalte două, confruntarea armată şi întrecerea în avuţii - ceea ce explică, în treacăt fie zis, amploarea foarte inegală a părţilor dezvoltării: doar înaltele specializări ale ramnienilor sunt expuse pe larg (18 versuri: 9-16); bătăliile lui Lygmon sunt expediate în trei versuri (27-29), turmele lui Tatius într-unui singur (30)[1]. Iată traducerea ansamblului:

„în ţinuturile unde s-a înălţat mai târziu, cu treptele sale, casa lui Remus pe care o vezi, cei doi fraţi aveau un singur cămin, un regat imens. Curia, a cărei strălucire acoperă azi un senat în togi pretexte, nu cuprindea pe atunci decât preoţi înveşmântaţi în piei de animale, suflete simple. Goarna era cea care îi chema pe cetăţenii din vechime la întrunirile publice ; o sută de oameni, adesea adunaţi în câmp - acesta era Senatul lor.

Nici văluri fluturând deasupra vreunui teatru, nici scene împrăştiind miresme de şofran. Nimeni nu se gândea să invoce zeii străini atunci când mulţimea de păpuşi atârnate fremăta în ritualul străvechi şi câteva paie aprinse erau de ajuns pentru a sărbători Parilia, în timp ce astăzi trebuie mutilat un cal pentru a se face purificările. Vesta era săracă şi se mulţumea cu câţiva măgăruşi împodobiţi cu coroniţe de flori; vaci costelive purtau în procesiune obiecte sacre fără valoare. Porci îngrăşaţi serveau la purificarea unor mici răscruci şi în cântec de fluier oferea păstorul drept jertfă măruntaiele unui miel. îmbrăcat în piei de animale, ţăranul îşi flutura cingătorile împlănite: de aici şi-au luat riturile Fabii, Lupercii dezlănţuiţi."

încă primitiv, soldatul nu strălucea sub arme teribile: se lupta dezbrăcat, cu pari întăriţi în foc; primul cort pretorian este al unui general cu bonetă de piele, Lygmon (= Lucumon), care şi l-a amenajat

■ Acest text a fost îndelung comentat în *ME,* I, 1968, pp. 304-336. în priita *a* TT-a. 1974. DD. 635-636. câteva note complementare.

„iar grosul averilor lui Tatius nu este mai mare decât oile sale".

Din această obârşie s-au format tiţienii, şi ramnienii, şi lucerienii veniţi din Solonium; de la acest nivel de trai şi-a lansat Romulus cvadriga cu cai albi.

Vergilius, în schimb, vrea să exalte viaţa ţăranilor. El se plasează deci de la început, nu în afara, nu deasupra, ci în interiorul sistemului trifuncţional, mai precis în interiorul uneia din cele trei funcţii, a treia, sub aspectul ei cel mai caracteristic: economia rurală, ocupată în întregime cu îngrijirea animalelor şi cu muncile câmpului, dublu subiect al *Georgicelor*.

Elogiul începe, cincizeci de versuri mai înainte, prin marea exclamaţie (v. 458): „O preanorocoşii, de şi-ar cunoaşte fericirea, locuitorii de la ţară!...".

De la versul 458 la versul 474, tema generală este enunţată; ţăranul, desigur, nu cunoaşte splendorile oraşului, rafinamentele şi încărcătura civilizaţiei, însă are parte de frumuseţile, bogăţiile şi libertatea naturii. La începutul său şi la final, acest scurt prolog defineşte deja clar raporturile dintre a treia funcţie şi celelalte două: ţăranului îi repugnă instinctiv războiul; el practică în mod natural morala şi religia (vv. 459-460; 471-474):

procul discordibus armis, fundit
humo facilem uictum iustissima tellus...

[...<ei căror glia> - stând departe de discordii Şi de
zăngănit de arme - le împarte, de la sine, Dreaptă,
nepărtinitoare, hrana lutului, uşoară.]

... Illic saltus ac lustra ferarum, et
patiens operum exiguoque assueta iuuentus, sacra
deum, sanctique patres; extrema per illos Iustitia
excedens terris uestigia fecit.

[...lor, ţăranilor, li-s date
Şi luminile zănoagei, şi-adâncimile pădurii,
Unde-şi fac jivini culcuşul. Ei se bucură de-a pururi
De-o vânjoasă tinereţe ce s-a oţelit în muncă
Şi-i deprinsă-a-şi duce traiul cu puţin. Ei nu încalcă
Slujba sfântă închinată zeilor, şi nici cinstirea
ce bătrânilor se cade. Doar la ţara lor Astreea.
A dreptăţii zeitate-li-a lăsat cele din urmă
Ale paşilor ei urme, pe când părăsea pământul.]

Nu întâmplător, două referiri la justiţie, cea dreaptă a gliei şi cea a oamenilor care trăiesc de pe urma ei, încadrează acest preludiu după excluderea bătăliilor şi a echipamentelor legate de acestea.

Cuprinsul este format din trei dipticuri. Primul (vv. 475-489). deşi

plăcerilor vieţii la ţară. Al doilea (vv. 490-502) opune îndrăznelii, raţionalismului lui Lucreţiu, cel care a dărâmat credinţele tradiţionale, experienţa religioasă a ţăranului, modestă şi directă *(fortunatus et iile deos qui nouit agrestes* [norocos <e> şi acel care i-a cunoscut pe zeii câmpeneşti]), precum şi senina filosofie naturală pe care aceasta i-o inspiră. Urmează ultimul diptic, cel care ne interesează de fapt aici: pe de o parte locul comun, tratat în mod magnific, al carierelor, al întreprinderilor chinuitoare şi vane dictate de ambiţia omului dezrădăcinat, pe de altă parte distribuirea uniformă a sarcinilor şi a timpilor, a Muncilor şi a Zilelor, la omul legat de pământ. Concluzia celor două versuri din finalul cântului: aşa au crescut şi s-au propăşit cele trei popoare italice din a căror unire s-a născut Roma (vv. 532-535), aşa au trăit înaintea lor cei din societatea cea mai veche de care vorbeşte „istoria", cea a lui Saturn (vv. 536-540). Desigur, această concluzie este aceea a întregului ansamblu (vv. 458-540), însă pronumele, adverbul care o introduc *(hanc uitam..., hanc..., sic...* [această viaţă... aceasta... astfel]) o ataşează în special tabloului idilic imediat precedent şi care, lipsindu-se de orice element de comparaţie prin contrast, descrie în ele însele bogăţia şi înţelepciunea agricultorilor *(agricolae).* Asupra acestui punct s-a pus problema mea, în următorii termeni şi momente:

1) *a)* Aşa cum s-a spus, concluzia lui Vergilius, sau mai degrabă partea romană (vv. 532-535) a acestei concluzii, este construită ase mănător cu cea a lui Properţiu (vv. 31-32): menţionarea celor trei popoare care au format Roma, apoi evocarea Romei întemeiate, unitare.

b) Cele două concluzii ale lui Vergilius şi Properţiu se termină prin fragmente de aceeaşi lungime (Vergilius 19 versuri, Properţiu 22), ambele descriind moduri de viaţă.

Este deci firesc să cercetăm dacă raporturile celor două concluzii cu fragmentele care le precedă (Vergilius *hanc* [această], Properţiu *hinc* [de aici]) sunt sau nu de acelaşi tip.

2) *a)* Or, la Properţiu, acest raport este cunoscut: fragmentul descriptiv prezintă succesiv, prin numele conducătorilor lor, cele trei Popoare care aveau să dea Romei cele trei triburi enumerate în concluzie, şi aceasta atribuindu-i fiecăruia o activitate care ţine de una şi numai una din cele trei funcţii (guvernare şi cult, război, bogăţie rurală).

b) La Vergilius, dimpotrivă, fragmentul descriptiv nu prezintă nici un popor anume, ci „lumea ţărănească", de oriunde ar fi ea, cu acti-[VI]tăţile sale caracteristice.

3^ *rt)* Snrp f1f»nsf>Viiro *Ac* PrnnprHn Vprcriliiis nu nnt.pa Hprvi st.alii

le numească în concluzie şi părţile fragmentului descriptiv în întregime omogen şi general.

b) Şi totuşi, Vergilius avea cu siguranţă în gând viitoarea concluzie atunci când a compus fragmentul descriptiv pe care aceasta îl rezumă în *hanc uitam.* Or, nu doar paralela cu Properţiu, ci şi ansamblul tradiţiei analistice dovedeşte că acele trei „naţii" care au creat Roma erau concepute ca excelând fiecare în parte în una din cele trei funcţii, ca aducând fiecare această excelenţă caracteristică drept zestre în căsnicia în trei a sinecismului.

4) In aceste condiţii, se poate considera că Vergilius a dorit, pe cât i-a stat în putinţă, dacă nu să păstreze, măcar să evoce cele trei funcţii înaintea celor trei naţiuni. De ce mijloace dispunea el? De cel pe care mi se pare că 1-a folosit şi pe care îl voi pune în evidenţă operând diviziuni în textul său, la care este momentul să revenim.

Agricola incuruo terram dimouit aratro: hinc anni labor,
hinc patriam paruosque nepotes sustinet, hinc armenia boum
meritosque iuuencos. Nec requies quin aut pomis exuberet
annus aut fetu pecorum aut Cerialis mergite culmi,
prouentuque oneret sulcos atque horrea uincat. Venit hiems:
teritur Sicyonia bacca trapetis, glande sues laeti redeunt,
dant arbuta siluae. Et uarios ponit fetus autumnus, et alte
miti in apricis coquitur uindemia saxis. Interea dulces
pendent circum oscula nati, casta pudicitiam seruat domus,
ubera uaccae lactea demittunt pinguesque in gramine laeto
inter se aduersis luctantur cornibus haedi.

Ipse dies agitat festos fususque per herbam, ignis
ubi in medio et socii cratera coronant, te libans,
Lenaee, uocat

pecorisque magistris uelocis iaculi
certamina ponit in uimo corporaque agresti nudant
praedura palestrae.

Hanc olim ueteres uitam coluere Sabini, hanc Remus et
frater, sic fortis Etruria creuit, scilicet et rerum facta est
pulcherrima Roma septemque una sibi muro
circumdedit arces.

[...Numai el, plugarul, cată
Brazdele să le răstoarne cu cormana răsucită.
De aici decurge munca anului întreg şi hrana
Pentru baştină lui, pentru nepoţei, pentru cireada
Vacilor, pentru juncanii ce-au trudit la cot cu dânsul.

Cât nu-i anul plin de roade, turmele nu-i cresc în număr,
Nu îşi înmulţeşte snopii grâielor zeiţei Ceres
Şi nu-s brazdele-ncărcate de-o recoltă-mbelşugată,
Ca hambare ticsite de atâta greu să geamă.
Cade frigul? Boaba grasă de măslin din Sicyona
E strivită-n teascuri pline. Porcii vin de la pădure
La poieţi, sătui de ghindă. Şi dumbrăvile dau fructe
Pădureţi, fragi şi mure. Toamna cea mănoasă lasă
De pe crengi să cadă coapte felurime de pometuri.
Sus, pe colniţe pietroase, cu priporul către soare,
In ciorchini se rumeneşte dulcea viilor rodire.
Şi în vremea asta, iată plozii dragi i se anină
De grumaz, care de care mângâierea lui cătând-o.
Casa lui neprihănită este păstrătoarea cinstei.
Vacilor din bătătură grele ugere le-atârnă,
Şi pe pajiştea bogată, iezii graşi din zbenguială,
Se-ncaieră, bătându-şi fragede lor corniţe.
Iară el, stăpânul casei, totdeauna ţine-n cinste
Zilele de sărbătoare şi, întins pe iarbă, unde
In altar se-ncinge focul sacrificiilor şi-unde
Crâtera împodobită-i de tovarăşii de muncă
Cu ghirlănzi de flori învoalte, dânsul prin libaţii dese,
Te invocă, o, Lenaeus; şi apoi pe păzitorii
Turmelor de oi i-aţâţă să se-ntreacă dârzi în lupta
Cu-ascuţite, repezi suliţi, luând un ulm înalt drept ţintă
In sfârşit, el îi îndeamnă trupurile lor vânjoase
Să le-arate dezgolite într-o trântă ţărănească.
Astfel au trăit pe vremuri şi sabinii vechi, şi Remus,
Şi-al său frate. Neîndoielnic, doar asemenea viaţă
A sporit din plin puterea vajnicei Etrurii. Astfel
Roma a ajuns minunea lumii-ntregi, singură-n stare
Să-nconjoare şapte dealuri cu-ale ei măreţe ziduri.]

Tabloul descriptiv, repet, de Ia versul 513 la versul 531, este unitar, în sensul că nu prezintă decât activităţi, comportamente proprii celei de-a treia funcţii, *agricola* [ţăranul]. Aceasta nu îl împiedică să conţină trei părţi, cu trei orientări.

1) In primul rând se prezintă esenţa funcţiei, muncile agricole şi fericitele lor consecinţe (vv. 513-526). Versurile sunt la rândul lor împărţite în trei rubrici, anunţate de versurile 514-515: a) muncile care se succedă în ordinea anotimpurilor, b) efectele benefice asupra familiei, c) efectele benefice asupra turmelor de animale. Este uşor de verificat că acest program este complet îndeplinit, în ordine şi [lr]npecabil, de la versul 516 la versul 526 : a) *anni labor* [munca unui [a]n], vv. 516-522, b)*patriamparuosque nepotes* [averea strămoşească Şi micuţii nepoţi], vv. 523-525 (nană la *domus).* c) *armenia boum*

meritosque iuuencos [cirezile de boi şi harnicii juncani], vv. 525 (începând cu *ubera uaccae* [ugerul vacii])-526. Nu mai rămâne nimic de descris din punct de vedere tehnic în cadrul funcţiei a treia.

2) Poetul nu se opreşte însă aici. El prezintă ţăranul în afara tehnicilor şi a consecinţelor lor, în clipele în care mânuieşte altceva decât *aratrum* [plugul] şi *armenta* [cirezile]. Este evocată mai întâi forma pe care o ia la acesta religia şi care se concentrează în *dies festi* [zile de sărbătoare], zile libere, la drept vorbind destul de numeroase (de unde frecventativul: *ipse dies agitat festos* [el însuşi mereu celebrează zilele de sărbătoare]). Destinatarii acestei religii rustice au fost anunţaţi cu 33 de versuri mai înainte, ca protest împotriva raţionalismului care face din Lucreţiu un duşman al zeului fulgerului (vv. 493-494): *deos... agrestes, Panaque Silvanumque senem Nymphasque sorores* [zeii câmpeneşti, Pan, bătrânul Silvan şi nimfele surori]. Dat fiind obiectul precis al cărţii a doua, acest alai graţios cedează la rândul său locul zeului de trei ori invocat în introducere (v. 2, *Bacche* [O, tu, Bachus]; vv. 4 şi 7, *pater o Lenaee* [o, părinte Lenaeus]): ceea ce este pus în valoare, exemplar dar nu exclusiv, este cultul „Leneeanului" (v. 529). Prin această reducere a religiei la celebrarea *dies festi* şi la cultul unui „zeu agrest", Vergilius a reuşit, cu o claritate şi o autonomie suficiente, să introducă prima funcţie într-o dezvoltare confiscată de a treia.

3) O operaţie analoagă, pentru a doua funcţie, ar părea de neconceput. De la începutul Elogiului, războiul, orice violenţă au fost excluse din viaţa rurală: *procul discordibus armis* [departe de armele vrăjmaşe] (v. 459), iar poetul nu a contenit să reamintească această incompatibilitate congenitală care constituie pentru el, la fel ca pentru legendarul Numa sau realul şi realistul Augustus, unul dintre cele mai benefice aspecte ale superiorităţii vieţii la ţară: vv. 495-496, *Uium... non purpura regum flexit et infidos agitans discordia fratres* [pe el nu l-a înduplecat purpura regilor şi nici vrajba care-i stăpâneşte pe fraţii perfizi]; vv. 503-504, *alii... ruunt in ferrum* [alţii..-se avântă în luptă]; v. 505, *hic petit excidiis urbem* [acesta urmăreşte distrugerea oraşului]; v. 510, *gaudent perfusi sanguine fratrum* [se bucură, mânjiţi de sângele fratern]. Va reveni la această idee în cele câteva versuri pe care le va adăuga la finalul Elogiului, după ce îl numeşte pe Saturn şi, prin acesta, Vârsta de Aur (539-540):

> *Necdum etiam audierant inflari classica, necdum*
> *impositos duris crepitare incudibus enses.*
>
> [Pe-atunci încă niciodată, nu s-a auzit să sufle
> Trâmbiţa asurzitoare, nici să sfârâie încinsă

Această repudiere repetată, absolută, a violenţei nu permitea poetului să încorporeze în tabloul său nici măcar vreo formă a ei atenuată, nepericuloasă, să spună de exemplu că disputele dintre păstori nu mergeau mai departe de lovituri de pumn sau de par şi făceau rareori moarte de om: nu îi era permis să vorbească nici de încăierări, nici de scandaluri. Cu toate acestea, Vergilius câştigă pariul în versurile 529-531, trecând de la religia practicată la iarbă verde la ceea ce, dintre plăcerile timpului liber al tinerilor *pecoris magistri* [conducători ai turmei, păstori], seamănă cel mai mult cu violenţa interzisă. Nu pot decât să repet ceea ce scriam despre acest lucru a<JUm treizeci de ani, într-un răspuns dat lui Pierre Boyance *(IMQ,* IV, p. 95):

> Ce putea face de aici încolo Vergilius, dacă nu ceea ce cred că a făcut: în locul războiului, să ridice în slăvi forţa fizică *(corpora... praedura)* [trupurile vânjoase], dar să îi reducă manifestările la jocuri, să transforme cele două tipuri de luptă - de departe, de aproape -şi cele două mari calităţi ale luptătorului - îndemânarea, puterea -în simple competiţii de tir şi de lupte? Este de remarcat de altfel că, dintre jocurile sportive şi concursurile, *certamina,* cu care erau agrementate serbările pastorale şi din care poetul *Bucolicelor* avea o mulţime de exemple la dispoziţie, el nu a reţinut, bunăoară, nici cursele, nici cânturile amebee [alternative], nici concursurile muzicale, nici jocurile de noroc, ci doar luptele corp la corp (prezentate nu în frumuseţea lor plastică, ci sub forma tehnicii lor brutale, *praedura)* şi aruncarea *iaculum-ului* [lancea] care, orice s-ar spune, este o armă.

Voi adăuga şi că Vergilius a avut apoi ocazia, în *Eneida,* în al şaptelea cânt, să descrie un spectacol rar: sub ochii noştri, la chemarea otrăvită a lui Alecto, latinii lui Latinus, din care făcuse reprezentanţii tipici ai funcţiei a treia şi corespondenţi ai sabinilor lui Tatius, se comportă ca războinici normali şi redutabili. Pentru a descrie starea lor iniţială, „starea lor de inocenţă", el va folosi aproape aceleaşi cuvinte ca pentru jocurile păstorilor din *Georgice,* admiţând doar că *iacula* din jocuri puteau servi la nevoie drept arme în încăierări lipsite de gravitate (vv. 523-527):

> *non iam certamine agresti stipitibus*
> *duris agitur sudibusue praeustis, sed ferro ancipiti*
> *decernunt atraque late horrescit strictis seges*
> *ensibus...*
>
> [...Şi nu se mai bat cu ciomege
> Groase, ca-n certuri de ţară, cu pari întăriţi în văpaie,
> Lupta-i cu-al spadei tăiş îndoit şi-mprejur se ridică

Pe scurt, Vergilius nu a căutat să stabilească o corespondenţă termen cu termen, pe care tema sa o excludea, între cele trei componente ale Romei şi cele trei funcţii. Aceste componente, numite doar în concluzie, sunt unite de el, fără deosebiri, în cadrul funcţiei a treia: *hanc uitam..., hanc..., sic...* se referă la *ansamblul* caracteristicilor rurale enumerate în tabloul descriptiv - şi cu această ocazie calitatea de „treime a Romei" a celor două componente non-latine, non-romuliene, a fost estompată: *toţi* etruscii din epoca de aur (şi nu doar tovarăşii lui Lucumon, viitorii lucerieni), *toţi* sabinii (şi nu doar supuşii lui Titus Tatius, viitorii tiţieni) sunt cuprinşi în versurile 532 şi 533.

Insă, menţionând, în cadrul acestei a treia funcţii, religia rustică şi ceea ce amintea cel mai mult de luptă exorcizând-o în acelaşi timp, *certamina* ţăranilor tineri, el a păstrat în tabloul descriptiv un plan trifuncţional care face din funcţia economică triumfătoare purtătoarea unei forme modeste a funcţiei religioase şi a unui substitut vesel al funcţiei războinice.

Altfel spus, exaltând şi hipertrofiind a treia funcţie, extinzând la latini şi la etrusci ceea ce ar fi trebuit să fie, ceea ce este - la Properţiu - caracteristic sabinilor, poetul îşi interzicea explicitarea specialităţilor tradiţionale ale celor trei elemente etnice ale sinecis-mului. Insă aluzia clară pe care o făcea la tema tripartită a originilor romane simplul fapt de a grupa aceste elemente etnice, şi numai pe ele, chiar înainte de a menţiona *pulcherrima Roma* [prea frumoasa Romă], i-a sugerat poetului să păstreze, folosindu-1 altfel, cadrul celor trei funcţii. Ele nu sunt mai întâi alăturate, apoi asociate pe picior de egalitate în sinteza romană, ci unite congenital, întrepătrunse încă de la început, înainte de sinteză, cea de-a treia găzduindu-le pe primele două iar primele două manifestând doar acele aspecte care le permiteau să accepte această găzduire: nu Iupiter, ci *di agrestes* [zeii câmpeneşti]; nu sângeroasele*pugnae* [lupte], ci sportivele *certamina* [întreceri].

Astfel interpretat, acest final al cărţii a doua apare ca o abilă deturnare georgică a ideologiei celor trei funcţii şi a legendei despre originea tripartită a Romei.

II. In atelierul lui Vergilius
(Chestiuni romane 15-19)

Chestiunile precedente ne-au introdus deja în intimitatea lui Vergilius, în acele momente în care inspiraţia se alătura imitaţiei în pregătirea frumoaselor pagini ale Georgicelor *şi ale* Eneidei. *Inserată în marile proiecte cu patru ocazii - structura Mantovei, „istoria originilor" şi visele de glorie, succesiunea regilor latini, sarcinile şi virtuţile popoarelor italice -, transpare o intenţie anume: cea de a exprima sau de a explica aceste reuşite în termenii tabloului tri-funcţional care asigură echilibrul şi forţa societăţilor umane.*

Se întrevăd şi alte scopuri. în primul rând, cel de a prefigura în Eneida *nu numai viitoarele evenimente din istoria Romei, ci şi riturile religioase. De asemenea, cel de a menţine, în detalii de fond, elemente din legenda troiană pe care factura generală a operei le excludea din locul lor tradiţional. în sfârşit, cel de a multiplica jocurile, aluziile ce permiteau alegerea liberă a numelor personajelor secundare.*

15. Lovitura de lance a lui Laocoon[1]

Cele 225 de versuri (24-249) consacrate de al doilea cânt din *Eneida* ajunului nopţii celei mari a Troiei au câştigat treptat procesul intentat lor de tânărul Erich Bethe, acum aproape optzeci de ani[2]. Acest filolog de valoare, adesea mai inspirat ulterior, le reproşa incoerenţa, singura circumstanţă atenuantă constituind-o faptul că poemul era neterminat.

Relatarea acestei veghi de noapte este doar o introducere. Subiectul cântului al doilea nu este nenorocirea Troiei ca atare, ci schimbarea pe care ea o produce în sufletul lui Enea şi care îl transformă dintr-un războinic învins, disperat, fără patrie, în salvatorul Penaţilor şi depozitarul aproape sacerdotal al unui mare viitor[3]. Această aventură spirituală începe exact la versurile 270-271, o dată cu apariţia lui Hector, cu primul *mihi* [mie]. Era deci firesc ca, în pofida importanţei lor, evenimentele din ajun, în cadrul cărora eroul nu este decât una dintre nenumăratele componente ale *nos* [noi] (vv. 25, 248), ale mulţimii troienilor, să fi fost reduse la scenele esenţiale, la explicaţiile strict necesare, cu treceri cât mai scurte cu putinţă. Este tocmai ceea ce a făcut Vergilius. După o expunere limpede şi concisă a maşinaţiunilor grecilor, totul se desfăşoară în cinci scene: bucuria pripită a troienilor şi îngrijorarea unora dintre ei (vv. 25-39); avertismentul şi lovitura de lance a lui Laocoon (vv. 40-56); înşelătoria lui Sinon (vv. 57-198);

1- Acest eseu a apărut în „Hommages â Mărie Delcourt" (= *Coli. Latomus,* 114), 1970, pp. 196-206.

2- *Vergilstudien,* I. *Die Laokoonepisode, RM, N.F.,* 46, 1891, pp. 511-527 (eseu pregătit începând din 1884): Bethe avea atunci 25 de ani. Apărarea lui Vergilius, cu argumente inegale şi câteva noi reproşuri, în Richard Heinze, *Virgils epische Technik,* 1902, ed. a IlI-a, 1914 (ed. a IV-a, 1957), pp. 2-20. Patruzeci de ani mai târziu, în articolul său *Laokoon* din RE, XIII, 1, 1924, col. 736-737, Bethe şi-a menţinut opinia, semnalând doar opoziţia lui Heinze. Valorosul articol al lui Hermann Kleinknecht „Laokoon", *Hermes,* 79, 1944, pp. 66-111, consacrat *prodigium-ului* [miracol] reprezentat de moartea lui Laocoon şi a fiilor săi, nu are în vedere problema prezentată aici.

3- Am dezvoltat acest aspect în *ME,* I, pp. 384-393 („Enea şi prima funcţie"),

moartea lui Laocoon şi a fiilor săi (vv. 199-233): introducerea Calului în cetate, asediul şi seara sărbătorii (vv. 234-249).

Dar scenele nu se succedă doar; fiecare dintre ele constituie o treaptă spre dezastrul final, căci, dacă soarta troienilor pare încă să stea în cumpănă la sfârşitul celei dintâi *(scinditur incertum studia in contraria uulgus* [mulţimea neştiutoare este împărţită în păreri opuse]), ea este pecetluită fără drept de apel de către zei şi nu va exista nici o balansare între aceste *studia contraria* [păreri opuse]. Faptul e sigur începând cu a doua scenă unde, în mod normal, ne-am aştepta la o mişcare înţeleaptă: lovitura de lance, rezonanţa suspectă a carcasei de lemn ar fi trebuit să-i determine pe cei ce asistau să adopte poziţia care i-ar fi salvat, *ferro Argolicas foedare latebras* [să pângărească cu lancea ascunzişurile grecilor]; or, cuvântul şi gestul lui Laocoon rămân fără efect, troienii sunt ca încremeniţi. La finalul scenei a treia, amăgiţi de discursul abil al lui Sinon, ei optează cu hotărâre pentru varianta greşită : ei „cred", *credita res,* iar consecinţa acestei convingeri, a acestei *captio,* nu poate fi decât pătrunderea Calului între zidurile Troiei; totuşi, ei rămân în continuare pasivi, nu se grăbesc; de altfel, chiar în discursul lui Sinon, nu le fusese impus nici un termen[1]. Scena a patra este cea care îi forţează să facă, în grabă, acel pas fără întoarcere descris de scena a cincea; ei văd în moartea lui Laocoon o pedeapsă pentru lovitura-sacrilegiu pe care o dăduse mai înainte Calului, care aparţinea Minervei, şi se hotărăsc, în strigătele mulţimii, să pună capăt zbuciumului: *ducendum ad sedes simulacrum orandaque diuae numina conclamant. Diuidimus muros...* [ei strigă că <acea> plăsmuire trebuie dusă în cetate şi divinitatea zeiţei trebuie implorată prin rugăciuni. Dărâmăm o parte din ziduri...]

Această evoluţie poate fi urmărită atât în formele intervenţiei divine, cât şi în nivelurile de alterare a spiritelor. Prima scenă pare să-i lase pe oameni liberi să judece, să aleagă. în a doua şi a treia, *fata deum* [vrerea zeilor] acţionează, dar acţiunea lor se limitează la a tulbura jocul normal al gândirii, al criticii: *Si mens non laeua fuisset...*[dacă mintea nu ar fi fost rătăcită], *capti dolis...* [convinşi prin şiretlicuri] In scena a patra, Minerva schimbă violent, prin miracol, cursul evenimentelor şi creează panică: *turn uero tremefacta nouusperpectora cunctis insinuatpauor...* [atunci însă, tuturor li se strecoară în sufletele înspăimântate o nouă teamă] In fine, în cea de-a cincea, panica este urmată de o stare de nebunie oarbă, surdă, încăpăţânată - *instamus tamen immemores caecique furore* [neluând seama la nimic şi orbiţi de rătăcire totuşi continuăm] -, necesară pentru împlinirea răzbunării divine.

Nu este deci corect să se afirme că cele două episoade sau cele două fragmente din episodul cu Laocoon întrerup inutil de două ori o povestire care, în absenţa lor, ar fi coerentă[1]. Din punct de vedere dramatic, psihologic, teologic chiar, ele reprezintă două momente în mersul evenimentelor spre destinul final. Nu trebuie să i se reproşeze lui Vergilius nici concizia anumitor indicaţii: de exemplu, ceea ce spune sau nu spune (vv. 201-202) despre jertfa adusă lui Neptun în timpul căreia şerpii îi sufocă pe Laocoon şi pe fiii săi[2]: oricare i-ar fi fost intenţia, oriunde ar fi fost pregătit, acest sacrificiu nu prezintă interes pentru povestire decât prin incidentul care îl întrerupe; a spune mai mult ar distrage atenţia cititorului, iar Vergilius nu avea de ce să facă în avans treaba comentatorului său. în sfârşit, „orarul" troienilor şi al lui Laocoon, în ultima zi a vieţii lor, nu are nimic neverosimil. Unii s-au întrebat, alături de Bethe, de ce nu se mai ştie nimic de Laocoon după ce sosirea lui Sinon pune capăt avertismentelor lui şi de ce reapare, ocupat cu altceva, în alt loc, când Sinon îşi sfârşeşte discursul: preparativele pentru un sacrificiu, se spune, iau ceva timp; oricât de lungi ar fi discursurile grecului, cum poate Laocoon, imediat după ultimul, să efectueze deja sacrificiul, şi încă la o oarecare distanţă? De fapt, îmi pare rău că trebuie să reamintesc, ajunul nopţii fatale este o zi solară normală, de la răsărit până la apus, şi pare a fi în anotimpul frumos. Fără îndoială că la primele licăriri ale zorilor au aflat cei asediaţi că grecii plecaseră şi au descoperit Calul misterios; evenimentele care urmează s-au putut desfăşura deci pe parcursul a zece-douăsprezece ore. Aşadar, nimic nu ne obligă să deducem din *ecce... interea* [iată... în vremea asta], la versul 57, că sosirea lui Sinon are loc imediat după exhortaţia lui Laocoon, nici din *hic* [atunci], în versul 199, că sacrificiul pe care Laocoon îl oferă lui Neptun era deja în desfăşurare înainte de sfârşitul discursului

1- Bethe, art.cit., p. 522. Vergilius ar fi introdus ulterior în povestirea sa o bucată pe care o compusese mai înainte, cu un alt scop, despre moartea lui Laocoon (p. 525): „Die Schilderung dieser Katastrophe war fur die Eigenart seines Talentes ganz besonders verlockend" [această frază este din Robert, *op.cit.,* mai jos, p. 170, n. 2], und der mochte sie nicht aufgeben - wie iiberhaupt sein Kunstsinn nicht gross genug war, ihre Einzelheiten, die er mit Liebe ausgefuhrt hatte, aus Riicksicht auf die Wirkung des Ganzen unbarmherzig aufopfern zu lassen…); (p. 527) „Wăre es Virgil vergonnt gewessen, seine Aeneis zu vollenden, so diirfen wir wohl annehmen, dass er an diesen Stellen noch wessentlich geăndert, zugesetzt oder vielleicht gar gestrischen hătte, obgleich er sich freilich nicht gescheut hat, auch in seinen durchaus vollendeten Eclogen einige Pugen der Composition unverdeckt stehen zu lassen". Tinerii filologi sunt câteodată necruţători şi imprudenţi.

2. RofVio oft *rit r\ ſ\I A*

lui Sinon[1]. Aceste relaţii sunt mai nuanţate, mai curând de natură psihologică decât temporală. *Interea* poate însemna nu că evenimentul menţionat în continuare a întrerupt acţiunea lui Laocoon, ci că, după rumoarea stârnită, eventual chiar după plecarea lui Laocoon, care n-a putut schimba nimic, starea generală era tot indecizia din versurile 31-39; *hic* poate indica, în mod asemănător, o situaţie mai curând decât un moment şi se poate referi la atitudinea troienilor, carevămân în continuare în expectativă; ei cred că Sinon spune adevărul, dar nu suferă consecinţa practică a convingerii lor. Altfel spus, *interea* şi *hic* pot acoperi lungi porţiuni ale zilei în care nu se întâmplă nimic deosebit, dar care îi dau lui Laocoon timp destul ca să se retragă dintr-o mulţime ce nu-1 ascultă, apoi să meargă la locul sacrificiului şi să înceapă celebrarea sa. De altminteri, el nu s-a bucurat prea mult de acest răgaz: într-o astfel de împrejurare, scopul unui sacrificiu către Neptun nu putea fi, aşa cum credea Bethe, acela de a-i mulţumi pentru plecarea definitivă a grecilor (de care mai mulţi troieni, şi în primul rând Laocoon, se îndoiau pe bună dreptate[2]), ci, mai degrabă, aşa cum a spus-o Heinze, de a-1 ruga să facă ceea ce face de obicei, să trimită fără întârziere o furtună năprasnică asupra corăbiilor greceşti care se aflau undeva în larg (lucru de care, indiferent de interpretarea dată prezenţei Calului, nimeni nu se îndoia); îndeplinirea ritualurilor era deci urgentă.

Problema, problemele sunt în altă parte: în schimbările pe care le-a adus Vergilius formelor tradiţionale ale povestirii[3]. Până la *Eneida,* Sinon, lăsat singur pe ţărm de greci, nu avea rolul de a-i convinge pe troieni să aducă în cetate Calul, lucru pe care îl făceau din proprie iniţiativă şi fără întârziere, ci doar de a supraveghea evenimentele şi, în timpul nopţii, de a aprinde un foc de semnalizare care să se vadă din Tenedos. Până la *Eneida,* deliberarea troienilor, avertismentele Cassandrei şi ale lui Laocoon nu aveau loc decât după ce Calul fusese dus până la palatul lui Priam, în citadelă -, iar în

1. *Ibidem.*
2. *Ibidem*: „Weshalb opfert Laokoon? Vermutlich - denn der Dichter sagt es weder ausdriicklich, noch deutet er es klar an - den Gottern zu danken fur den Abzug der Griechen, fur die Befreiung Troias. Aber Laokoon und viele mit ihm waren doch von dem Gegentheile iiberzeugt etc. ... Sacrificiul nu este oferit „zeilor", ci numai lui Neptun, zeul mării; vezi răspunsul lui Heinze, *op.cit.,* pp. 18-19.
3. Documentaţia - cu excepţia, firește, a fragmentului din *Epitome,* 7, 16-18 de Apollodor, descoperit câţiva ani mai târziu - este bine studiată de Cari Robert în *Bild und Kunst: Philog. Untersuchungen* (ed. A. Kiessling şi N. v. Wilamowitz-Moellendorff), 5, *Heft* 1881, *Excurs,* I. „Die

privinţa Cassandrei, Vergilius s-a conformat acestui model (w. 246-247). până la *Eneida,* se pare că moartea lui Laocoon (sau a fiilor, sau a unuia dintre fii etc. ...) nu a fost niciodată prezentată ca o pedeapsă pentru comportarea sa în acest episod. In sfârşit, şi în special, înainte de Vergilius, Laocoon se mărginea la vorbe, asemenea Cassandrei, şi nu „pângărea" cu o lovitură de lance *dona Mineruae* [darul Minervei]. Ignorată de primul martor al tradiţiei, Arctinos (după rezumatul lui Proclos), ignorată de Bachilide şi de Sofocle (atât cât lasă să se întrevadă argumentul Laococm-ului său), ignorată de eruditii greci la care a apelat Servius, ca şi de rezumatul lui Apollodor, ignorată chiar de Quintus din Smirna, această particularitate a fost creată în mod cert de Vergilius. După el, o mai regăsim abia la sfârşitul celei de-a 135-a din *Fabulele* lui Hyginus, într-o prelungire menită cu siguranţă să ţină seama de *Eneida*[1], şi în secolul al Xll-lea, la bizantinul Tzetzes; acesta, deşi păstrează intervenţia lui Laocoon în versiunea tradiţională, o dată Calul intrat în cetate şi după exhortaţiile Cassandrei, este singurul care, alături de Vergilius, face din lovitura de lance cauza apariţiei şerpilor răzbunători[2].

Cred că se poate înţelege de ce Vergilius a transformat astfel episodul lui Laocoon, împărţindu-1 în doi timpi, şi cum această schimbare le-a antrenat sau favorizat pe toate celelalte.

1. 3. *Quod* [= moartea violentă a lui Laocoon şi a fiilor săi] *Phryges idcirco factum putarunt quod Laocoon hastam in equum Troianum miserit* [Troienii au crezut că aceasta s-a întâmplat fiindcă Laocoon a aruncat suliţa în calul troian]. în ediţia sa a *Fabulelor*[2], 1963, p. 99, H.J. Rose scrie că nu mai crede, aşa cum a făcut-o mult timp, că acest capitol ar fi fost interpolat *ex Virgilio.* Fără îndoială, afirmaţia nu este valabilă pentru toată Fabula 135, separată în mod curios de Fabula 108 care, dimpotrivă, povestind vicleşugul cu Calul troian se leagă strâns de Vergilius, aşa cum însuşi Rose o demonstrează (pp. 79-80); ultima frază a Fab. 135 contrazice însă tot restul capitolului prin indicarea „variantei virgi-liene", iar în spatele cuvintelor *Phryges... putarunt,* ce altceva se poate afla decât pasajul din povestea lui Enea de care ne ocupăm? Legenda Calului este grecească şi nu frigiană, iar Enea lui Vergilius este singurul „frigian" despre care se poate presupune că s-ar fi exprimat vreodată în această privinţă!
2. *Posthomerica,* 708-715 :

"ITTTTOV 5' wţ £vdr)0£ xa0EÂxdn£vov KaoodvSpq
Tpuaî Topâv PodaaxE xaTd^cu rj xaTOttTpfjam
pnSâ TTOAEI (p£p£|j£v TUXTOV xaxdv 66pi(iO£pyov.
fiq *f*\ |i£v PodaaxE, rrcrnîp S' *im* mjpyov £V£lpi;£v
oid TE |aaivo|i£vr|v • *r*\ 5E yodaoxE TTEaoOaa.
Aaoxdwv SE pdvoţ 5opi TOVS' ÎTTTTOV ouTrjaaş
TraîSa 5paxovT£i'oiaiv *ăvw'XeaEv* E'OGAOV dSouai.

Eneida este un poem cu tentă. Ea exaltă, dar înainte de toate stabileşte filiaţia prin care Roma devine, atât faţă de Grecia, cât şi faţă de Orient, moştenitoarea Troiei. In Olimp, această filiaţie constituie în întregime subiectul dezbaterii dintre Venus şi lupiter pe de o parte, lunona pe de alta. în „istorie", ea îşi croieşte o cale prin intermediul numeroaselor încercări din care Enea iese învingător. în sfârşit, într-un fel de arheologie, ea este dovedită prin punerea în evidenţă a legăturilor, a unei continuităţi între anumite rituri ale Romei şi fragmente ale legendei troiene. Vergilius îşi urmăreşte obiectivul în paralel pe aceste trei planuri: pe primul, aşteaptă răbdător momentul compromisului prin care lupiter şi lunona vor defini, la finalul ultimului cânt (vv. 818-839), statutul etnic al celor ce se vor naşte din unirea emigranţilor troieni cu poporul lui Latihus; pe al doilea, el pregăteşte mai repede - încă din cântul VII (vv. 256-257, cuvintele lui Latinus) - şi face cunoscută puţin mai devreme - la începutul cântului XII - declaraţia în care eroul său defineşte statutul politic şi religios pe care înţelege să îl dea noului regat; pe al treilea plan, are grijă, de fiecare dată când se iveşte ocazia, să menţioneze sau să sugereze originea, garanţia troiană a unui element, mai mult sau mai puţin important, al cultului roman.

Exemplul major este, firește, cel al Penaţilor, *di patrii* [zeii strămoşeşti], despre care s-a afirmat că erau personajele principale

> [De îndată ce Casandra a aflat că este dus în cetate calul
> Strigă către troieni să renunţe sau să-1 ardă,
> Să nu ducă în cetate cumplita nenorocire plăsmuită de oameni.
> Fiindcă striga aşa, tatăl ei a închis-o în turn
> ca pe o nebună. Iar ea, căzută la pământ, se tânguia.
> Doar Laocoon, lovind cu lancea acest cal,
> Făcu să piară sub dinţi de balaur minunatul lui fiu.
> Iar ei <troienii>, la lăsarea serii, duseră calul zeiţei Atena.]

Heinze, *op.cit.,* p. 13 „Dass Laokoon gewarnt habe, berichtet Apollodor; die Verstärkung des Worts, den Lanzenstoss, ausser Virgil nur Tzetzes *(Posthom.,* 713); da dies der einzige Zug ist, fur den Virgil als Quelle des Tzetzes anzunehmen wäre, liegt es näher, auch diesen auf ältere Tradition zuriickzufuhren". Afirmaţia nu este exactă: nu doar lovitura de lance se regăseşte aici în Tzetzes, ci şi noua relaţie de cauzalitate între această lovitură şi pedeapsa (redusă, la fel ca în unele din versiunile greceşti, la moartea unui fiu), relaţie specifică lui Vergilius şi explicabilă la Vergilius. „Versiunea vergiliană" trebuie să fi fost de notorietate şi în Bizanţ; mi se pare că la ea face pe scurt aluzie Tzetzes prin aceste două versuri inserate într-o povestire în care tot restul este, de fapt, în conformitate cu tradiţia pur grecească. In orice caz, martorii cunoscuţi ai acestei tradiţii greceşti - şi nu sunt chiar puţini - nu doar ignoră lovitura de lance, ci explică în cu totul alt mod, uneori de circumstanţă, motivul pedepsei.

ale *Eneidei.* Ei sunt cel puţin miza pericolelor şi a conflictelor descrise de poem. Sunt raţiunea de a fi a acestui al doilea cânt, materia tangibilă a misiunii eroului, din momentul visului în care, prin mâinile fantomei lui Hector, Troia pare a-i încredinţa *sacra suosque Penates* [obiectele de cult şi Penaţii săi] (v. 293) până la scrupulele ce-1 fac să înapoieze în mâinile nepătate ale tatălui său *sacra patriosque Penates* [obiectele de cult şi Penaţii strămoşeşti] (v. 717). însă, alături de această piesă centrală, dominantă, Vergilius nu a lăsat să se piardă nici firimiturile care i se ofereau.

Nu este deloc sigur că *lusus troiae* [jocul de-a Troia], dans complex executat de tineri patricieni călare şi înarmaţi la 19 martie *{quinquatrus* [Quinquatriile]) şi la 19 octombrie *(armilustrium* [purificarea armelor]) ar fi avut cu oraşul lui Priam şi al lui Enea altă legătură în afară de cea a jocului de cuvinte[1]. O parte din învăţaţii romani identificau însă cele două nume. Aceasta le era de-ajuns atât autorului *Eneidei,* cât şi prinţului restaurator. Cu ocazia sărbătorii funebre de sfârşit de an, celebrată în cinstea lui Anchise şi găzduită de Aceste, în Sicilia, *puerile agmen* [ceata de copii] ce-1 înconjoară pe impuberul Iulus oferă spectacolul unui carusel a cărui descriere, lungă şi încântătoare (Cântul V, vv. 545-595), se sfârşeşte destul de greoi prin următoarele versuri (vv. 596-602):

Datina, cursele, luptele, astea pe toate Ascaniu,
El cel dintâi le-nnoi, când cu ziduri a-ncins Alba Longa.
Şi-i învaţă şi pe vechii latini să le ţină şi dînşii
Astfel ca el de copil şi cu el şi copiii din Troia.
Apoi albanii desprins-au pe-ai lor, de la dânşii măreaţa
Romă, şi ea le primi şi păstră sărbătoarea străbună *(patrium honorem):*
Jocul se cheamă „de-a Troia" şi copiii, „troianica trupă" *(Troiaque nune, pueri Troianum dicitur agmen).*

O dată pe an, la Idele lui Octombrie, adică la închiderea sezonului războinic, se celebra o ceremonie arhaică, barbară, a cărei esenţă datează, avem toate motivele să o credem, din epoca indo-europeană : *Equus October*[2] [Calul lunii Octombrie]. Un cal de război era sacrificat m faţa oraşului, pe Câmpul lui Marte, iar sacrificiul era îndeplinit după o tehnică excepţională, conformă ideologiei războinice care explică sărbătoarea: cu o lovitură de suliţă (XC<TO:XOVTI^£IV [a străpunge cu lancea], Polybios, XII 4b, după Timaios) aruncată de „preotul lui

1- Vezi articolele valoroase ale lui K. Schneider *(Lusus Troiae)* şi E. Mehl *(Troiaspiel)* în *RE:* 13, 1927, col. 2059-2067; Supp.-Bd.' 8, 1956, col. 888-906.
2. Vezi *RRA*[2], 1974, pp. 225-239, cu o lungă discuţie asupra interpretării „agrare"; *Fetes,* 1975, pp. 145-157, 177-219.

Marte", adică, desigur, *deflamen Martialis*[1]; capul şi coada animalului, tăiate, aduse în oraş, făceau obiectul unor rituri care nu ne interesează aici. învăţaţii, şi foarte curând unii greci, s-au interesat de acest ritual cu atât mai remarcabil cu cât era singurul în care dreptul pontifical admite calul ca victimă şi, de asemenea, singurul în care nu au fost observate procedurile obişnuite de sacrificare. Ei au găsit de multe ori adevărata explicaţie, şi anume : calul fiind un animal de luptă *(bellator equus* [cal de război]), era firesc să îi fie oferit lui Marte. însă, după ce legenda troiană a originilor Romei a fost stabilită, minţi ingenioase şi-au dat seama că Roma înţelegea astfel să răzbune Tf oia, şi numeroşi romani au acceptat bucuroşi această explicaţie măgulitoare, pe care alţii nu încetau totuşi să o conteste. Iată textele:

Festus, compilatorul lui Verrius Flaccus, scrie despre *October equus* (p. 190 L^1=296 L^2): „Unii spun că, dacă se dă calul ca jertfă lui Marte, este pentru că Marte este zeul războiului şi nu, cum cred oamenii de rând, pentru a-i aplica calului un soi de pedeapsă, romanii trăgân-du-şi originea din Troia, iar Troia fiind cucerită cu ajutorul unui cal de lemn" - ceea ce Paulus Diacris, abreviatorul lui Festus, rezumă în câteva cuvinte, fără să-şi manifeste clar opinia (p. 71 1^=197 L^2): „Calul îi este sacrificat lui Marte, fie pentru că Troia a fost cucerită cu ajutorul imaginii sale, fie pentru că se crede că Marte are o preferinţă pentru această specie de animal". în cea de-a 97-a *Chestiune romană,* Plutarh abordează interogativ originea troiană - ca primă explicaţie dintre cele trei posibile - a ritului pe care îl plasează, din greşeală, la Idele lui Decembrie: „Oare din cauză că, aşa cum spun unii, socotind că Troia a fost cucerită printr-un cal, şi ştiindu-se născuţi din unirea troienilor şi latinilor, romanii pedepsesc calul?", înaintea lor, Polybios (loc. cit., 4b şi c) începuse o polemică în legătură cu acest subiect împotriva lui Timaios, polemică de o vioiciune uimitor de modernă: „în istoria sa a războaielor lui Pyrrhus, el [= Timaios] spune şi că, până în acele timpuri, romanii comemorează distrugerea Troiei ucigând cu o lovitură de suliţă un cal de luptă, la o dată fixă, în faţa oraşului, într-un loc numit Campus, şi aceasta deoarece cucerirea Troiei s-a făcut, se zice, cu ajutorul unui cal de lemn. Este

1. în ciuda opiniei lui Rose, participarea „preotului lui Marte" la sacrificiu, firească de altfel, reiese, aşa cum a arătat G. Wissowa, din transpunerea ceremoniei în sacrificiu uman (pe timpul lui Cezar!), relatată de Dion Cassius, 43, 24, 4; în legătură cu acest subiect, vezi *Fites,* pp. 197-198 (şi 166-168); această intervenţie a flaminului *Martialis* dă astfel sens indicaţiei lui Plinius, *N. H.,* 28, 146, care, la rândul său, explică de ce *flamin Martialis* ucide calul de la distanţă, cu o armă de aruncare, deci fără a se expune la contactul direct. Vezi textul lui Polybios din nota

culmea ridicolului: în acest caz, va trebui să se spună că toţi barbarii descind din troieni, de vreme ce toţi sau aproape toţi, fie la începutul războiului, fie în momentul unei lupte decisive, sacrifică un cal şi prezic viitorul din felul în care cade. în modul său de tratare a acestei mostre de absurditate, Timaios mi se pare că dă dovadă nu doar de ignoranţă, ci şi de pretenţii exagerate: deşi nu dispune decât de un simplu fapt, şi anume că romanii sacrifică un cal, el presupune nici mai mult, nici mai puţin decât că ei fac asta sub pretextul că Troia ar fi fost cucerită cu ajutorul unui cal ![M].

1. Festus... *quem* [= equum] *hostiae loco quidam Marti bellico deo sacrari dicunt, non, ut uulgus putat, quia uelut supplicium de eo sumatur, quod Romani Ilio sunt oriundi et Troiani ita effigie *in equi sunt capti. Multis autem gentibus equum hostiarum numero haberi testimonio sunt Lacedaemonii... et Sallentini... et Rhodi...* [unii spun că acesta <calul> este sacrificat ca ofrandă lui Marte, zeul războiului, nu, cum se crede în popor, că se face aceasta drept pedeapsă, pe motiv că romanii îşi au obârşia la Troia şi troienii au fost cuceriţi prin plăsmuirea unui cal. Spartanii şi salentinii şi rodienii stau mărturie că la multe neamuri calul este socotit în rândul animalelor de sacrificiul şi - Paulus - *Equus Marti immolabatur, quod per eius effigiem Troiani capti sunt, uel quod eo genere animalis Marş delectări putaretur* [calul era jertfit lui Marte, pentru că troienii au fost cuceriţi cu ajutorul unei plăsmuiri a lui, sau fiindcă se credea că Marte se bucură de un astfel de animal]. - Plutarh * primul răspuns al *Q.* 97):
...ndTEpov, wq £vioi A^youaiv, ÎTimp TI^V Tpofav r^AwxEvai vopi'ţovTEţ TTTTTOV xoAdţouaiv STE 8r) xal yEyovdîEţ «Tpwwv dyAad TE"XVO: nEuiypE'va Trăiai Aaîfvwv» [Poate, după cum spun unii, socotind că Troia a fost cucerită cu ajutorul unui cal, urmaşii pedepsesc calul pentru faptul că „Strălucitele odrasle ale troienilor s-au amestecat cu copiii latinilor"]. -Polybios: Kori \ir\v EV *idlq* TTEpi ndddou TfdAiv (pnaî Touţ* Pwpafouţ E"TI vOv OTtdpvripo: Troioupivouq Tfjq xctTd TOV IAiov dmuAElaq £v *r)\ilpqt* Tivi xorrax OVT(^EIV 'ÎTTTTOV TToAE|iicrrrţv npâ Tf)q TrdAEwţ £v TI? Kd^-prcp *xaXovylvy* 8id T6 *Jf\q* Tpofaq TI^V dAwaiv Sid T6V ÎTTTTOV y£v£'a0cu TOV Sodpiov TTpoaayop£ud|i£vov, TTpSyiaa TtdvTwv TraiSapiwS^aTaTov • OUTIO pâv ydp OEiiaEi rrdvTaq Touţ pap6dpouq A£y£iv TpiJwv dTtoydvoug undpxEiv • ax^6ov yap TrdvTEq, E(*oi* prj y* ol TTAE(OU<;, STOIV fj TToA£|i£lv |j£AAwaiv *t%* dp^ţ *i*\ 5iaxiv8uv£U£iv npdţ Tivai; dAoax£pwţ, ITTTTOV TrpoGuovTcu xal ocpayidţovTai, arm£ioupEvoi *76* piAAov £x Tfjq TOO ţiyov TTTioaEwţ.'O 5E Tlpaioq TTEpl TOOTO TO \iipoc, Tflq dAoyfaţ ou pdvov dnEipiav, £TI *St* pâAAov d(Jj((jcie(av 5ox£l poi TTOAAI^V £TU <pa(v£iv 05 y£, Sidn GuoOaiv ÎTTTTOV, EUGE'UJC; OTt^AaâE TOOTO TTOIEIv adToiiq 8tâ TO TI^V Tpofav d<p' '(TTTTOO SOXEIV EOAUX £vai [Şi printre cei din jurul lui Pyrrhus se spune că romanii, amintin-du-şi şi acum de distrugerea Troiei, într-o anume zi, străpung cu suliţa un cal de război în faţa cetăţii, în aşa-numitul Câmp <al lui Marte> pe motiv că din pricina unui cal, zis de lemn, s-a petrecut cucerirea Troiei,
flfooto fiîrtfl lllfirul cel mai nilArîl rîir*ro rnafa ***nani aaa ar*** **frnVmî** ***na*** **t.nfi**

în ciuda bunei argumentări a lui Polybios, reluată de altfel de Verrius Flaccus şi de Festus în rândurile care urmează celor citate mai sus, interpretarea troiană era populară la Roma: *ut uulgusputat...* [cum se crede în popor]. Se poate considera că Vergilius, în particular, nu credea în această interpretare, însă i-a făcut, în felul său, jocul. In lovitura de suliţă administrată Calului troian el a prefigurat-o pe aceea prin care, după această părere răspândită, un cal de luptă adevărat era pedepsit la Roma, în fiecare an, pentru păcatul rudei sale îndepărtate din lemn. Din moment ce acest Cal al lui Octombrie era lovit npo *if\q* ndAewc; [în faţa zidurilor cetăţii], în afara incintei, dar nu departe de ea, la fel aşa-zisul său prototip, Calul troian, trebuia să fie lovit, la rândul său, în afara cetăţii, înainte de a fi adus înăuntru, şi, aidoma preotului care, la Roma, arunca suliţa asupra calului, tot un preot - căci caracterul sacerdotal al lui Laocoon este bine stabilit[1] - descinde din citadela Troiei, înarmat în mod straniu cu o *hasta* [lance] pe care o foloseşte împotriva Calului ca pe o suliţă *(contorsit* [a aruncat-o]).

Se va verifica uşor că şi celelalte modificări sunt solidare cu aceasta: localizarea discuţiilor pe plajă şi nu în oraş, antrenând ea însăşi un rol nou pentru Sinon; reinterpretarea supliciului lui Laocoon ca pedeapsă pentru lovitura de lance şi, în consecinţă, de vreme ce

barbarii să pretindă că se trag din troieni, căci aproape toţi, dacă nu majoritatea, atunci când, fie încep a se pregăti de luptă, fie când încheie o luptă, jertfesc un cal şi îl sacrifică, interpretând viitorul după cum cade animalul. Iar Timaios, în legătură cu această mostră de stupiditate, mi se pare că dovedeşte nu numai lipsă de informaţie, ci mai mult, semidoctism, ca unul care, în privinţa jertfirii calului, a luat imediat de bună explicaţia că, de aceea <romanii> fac aceasta, pentru că ei cred că Troia a fost cucerită cu un cal]. 1. Bethe, art.cit., p. 512, contestă că Laocoon ar fi fost un preot: Vergilius nu îi dă acest titlu când îl introduce în scenă (vv. 40-41), punându-i în mână o „gewaltige Lanze, so dass wir gezwungen werden, ihn uns nicht anders als die iibrigen Troer vorzustellen"; Heinze, *op.cit.,* p. 15, confirmă : Laocoon nu ar fi decât un „Prinţ" troian printre alţii, ca Thymoetes şi Capys care şi-au spus părerea înaintea lui. Şi în acest caz, era oare Vergilius obligat să spună tot adevărul, când romanii instruiţi ştiau prea bine că, în întreaga tradiţie, Laocoon era preot, fie al lui Apollo, fie al lui Poseidon-Neptun? Şi de ce să ne îndoim că ar fi preot în versurile 40-41, de vreme ce în versul 201 este preot *(ductus Neptuno sorte sacerdos* [ales de sorţi ca preot lui Neptun])? în privinţa argumentului referitor la lance - pe care de altfel Laocoon ar fi putut-o lua de la faţa locului, din mâinile altui troian de exemplu, căci nu se spune nicăieri că o avea deja pe când ieşea alergând din citadelă -, consideraţiile dezvoltate aici îl anulează justificând faptul că, în această împrejurare specială, un *nreot* foloseşte o *armă care se aruncă de la distantă.*

Laocoon era în mod tradiţional asaltat în timpul unui sacrificiu oficiat într-un templu, împărţirea episodului în doi timpi separaţi printr-un interval: lovitura de lance în faţa porţilor oraşului, pedepsirea în oraş[1].

în loc să îl criticăm pe Vergilius pentru pretinse defecte de compoziţie, ar trebui să admirăm mai curând efectul dramatic, uman, pe care 1-a obţinut din apropierea bizară ce fusese făcută, cu mult înaintea lui, în mintea vreunui istoric al Antichităţii, între Calul troian si Calul roman al lui Octombrie.

Laocoon este în curs de a sacrifica *solemnes ad aras* [la altarele sacrificiilor rituale] (v. 202), iar Bethe are dreptate să remarce (pp. 513, 523) că nu mai pot exista, după zece ani de război, astfel de altare în afara oraşului, la malul mării: *„Solemnes arae* giebt es nur noch in Troia selbst, und das Verschwinden der Schlangen auf der Burg *(summa ad delubra* [spre altarul de sus], 225) macht die unmittelbare Nähe derselben wahrscheinlich".

16. Vulcanus îmblânzit si nimfele vestale

Alte ceremonii romane au inspirat şi au orientat, în acelaşi mod, imaginaţia lui Vergilius în partea italică a *Eneidei*; printr-o consecinţă fericită, graţie notelor explicative pe care eruditul Servius a considerat de datoria lui să le ataşeze acestor transpuneri epice, putem cunoaşte detaliile rituale, uneori mărunte, gesturi sau vorbe, care au fost transpuse. Este şi cazul interpelării „vestaliene" pe care nimfa Cymodoceea i-o adresează lui Enea în cântul al zecelea (vv. 228-229). însă, în acest episod, transpunerea mi se pare a fi fost mult mai largă şi de importanţă mai mare decât a afirmat Servius; mai exact, este dublă: ea alătură Vulcanaliile din 23 august şi un serviciu anual al vestalelor, nedatat, iar luarea în considerare a Vulcanaliilor este cea care justifică asimilarea de către Vergilius, surprinzătoare la prima vedere, a „nimfelor marine" cu preotesele unui foc veşnic, duşman al apei.

în timpul celor mai puternice secete, când oamenii se temeau cel mai mult de incendierea caselor, a hambarelor, a pădurilor chiar, romanii se străduiau, firește, să-1 îmbuneze pe zeul focului distrugător, Vulcanus. însă, dacă acestui periculos personaj îi reveneau principalele onoruri ale sărbătorii, ei aveau grijă să îi asocieze alte zeităţi mai liniştitoare. Voi aminti doar câteva observaţii pe care le-am făcut în *Fetes romaines d'ete et d'automne* (pp. 64-65):

> ...Pentru acea zi [23 august], un fragment din Actele Arvalilor grav deteriorat dar explicit prescrie, în patru locuri diferite ale oraşului, sacrificii către patru puteri divine, a căror asociere este semnificativă *(CIL,* I^2, p. 326).
>
> *...[nymp]his in camp(o), Opi Opifer(ae)* [? *in Foro], Quir(ino) in Colle, Volk(ano) [in] Comiitio)* [nimfelor pe câmp, rodnicei Ops în for, lui Quirinus pe colină, lui Vulcan în comiţiu].
>
> Prezenţa lui Ops dovedeşte că riturile se referă la „belşug", la recolta abia strânsă, pe care contează romanii *(opifera)* [aducătoare de ajutor]. Quirinus este în acelaşi timp zeul care prezidează politic masa romană organizată în curiile sale şi care, din punct de vedere economic, prin intermediul flaminului său la Robigalia şi la Consualia ("sărbătoare a lui Consus. asociatul lui Ops), apoi în mod direct la

Quirinalia (încheierea Fornacaliilor), marchează de mai multe ori pe an atenţia pe care o acordă aprovizionării cu cereale a societăţii, grija sa pentru bobul de grâiTîn diversele sale stadii de creştere (apărare împotriva demonului ruginei; ajutor la adăpostirea în hambare şi la măcinare): el este deci, în mai multe privinţe, alături de Ops, vizat de această nouă măsură religioasă de protecţie nu doar a oamenilor ce locuiesc în oraşul pe care l-a întemeiat, ci şi a capitalului alimentar din care trăieşte. Cât despre nimfe, cu ocazia introducerii lor, prima funcţie pe care au primit-o la Roma a fost aceea de a lupta împotriva incendiilor, iar raportul lor flexibil cu sursele de apă le face foarte potrivite pentru aceasta: nu ne spune oare Plinius, *N.H.* 28, 5, 4, că atunci când cuvântul „incendiu" era rostit la un banchet, trebuia deîndată să se verse apă sub masă? Astfel, la cererea de pa* adresată zeului eponim, Vulcanaliile alătură prudent trei apeluri la *auxilium-u*\ [ajutorul] zeităţilor în măsură să-l îmblânzească.

I. Lăsând la o parte noaptea fatală care a transformat Troia în fum şi cenuşă, Vergilius nu întâlneşte sau nu provoacă decât un singur incendiu grav. Scena se petrece pe pământ latin, aproape de locul viitoarei Rome, iar cele mistuite de foc şi care trebuie salvate sunt avuturile troienilor, deveniţi deja pe mai mult de jumătate italici. Cum ar fi putut poetul, cu această ocazie, să nu invoce într-un mod oarecare Vulcanaliile din vremea sa ? El a făcut-o asociind ingenios în acţiunea epică, *mutatis mutandis,* zeităţile destul de numeroase care interveneau în sărbătoare. Să analizăm evenimentul.

Enea s-a îndepărtat de tabără în căutarea aliaţilor săi: l-a vizitat pe Evandru, care nu i-a dat decât un escadron de arcadieni comandat de fiul său Pallas, apoi pe Tarchon, care, la sfaturile unui oracol, îşi pregătise deja armata de etrusci[1]. Turnus, inspirat de Iupiter, profită de această absenţă: încearcă să-i atragă în luptă pe troienii lipsiţi de conducătorul lor. Aceştia însă rămân închişi în tabără, care este deja asemenea unui oraş, o a doua Troie. La plecare, Enea îi sfătuise să nu rişte o bătălie propriu-zisă şi să se limiteze la apărare, *castra modo et tutos seruarent aggere muros* [să vegheze măcar tabăra şi zidurile protejate de întăritură] (9, 43). Furios, Turnus vrea să-i silească să iasă (vv. 67-76); el caută

> *qua tentent ratione aditus et quae uia clausos*
> *excutiat Teucros uallo atque effundat in aequor.*
> *Classem, quae lateri castrorum adiuncta latebat*
> *aggeribus saeptam circum et fluuialibus undis*
> *inuadit, sociosque incendia poscit ouantes atque*
> *manum pinu flagranţi feruidus implet. Turn uero*
> *incumbunt; urget praesentia Turni; atque omnis*
> *facibus pubes accingitur atris.*

■ *ME.* I[2]. DD. 374-384.

Diripuere focos, piceum fert fumida lurnen taeda et
commixtam Volcanus ad astra fauillam.

[Cum să încerce-a pătrunde, ce mijloc i-ar smulge din valuri Pe întărâţii troieni şi-astfel să-i scoboare-n câmpie? El tăbăreşte pe vasele bine ascunse-ntr-o coastă A-ntăriturilor, prinse-mprejur de movili şi de fluviu, Iute chemând pe tovarăşii biruitori să le-aprindă; Fierbe ca-n clocot şi-apucă un pin numai jar, numai flăcări. Se străduiesc ei atunci şi-i împinge şi pilda lui Turnus, Tinerii toţi se-narmează cu negrii tăciuni; de prin vetre Pradă jeratic, răşina dă fum şi-o lumină de smoală, Flacăra zvârle spre stele scântei tot atât cât cenuşă.]

Vulcanus este aici o persoană divină sau focul aprins ? Este şi una, şi alta[1]. De-a lungul poemului, cu excepţia episoadelor unde nu este decât Hefaistos-ul grec - fierarul de sub pământ, soţul unei Venus care nu e decât Afrodita (8, 372 422 729 ; 9, 148; 11, 439) - sau tatăl lui Caeculus din Preneste (7, 679; 10, 542) ori al unui Cacus latin dar elenizat (8, 198), el împărtăşeşte, din punct de vedere stilistic, aceeaşi soartă ca şi Marte : şi unul, şi altul se confundă cu ceea ce patronează, numele lor nu sunt folosite decât pentru a desemna, „Marte", lupta oarbă, încăierarea furibundă, iar „Vulcanus", focul distrugător, aproape întotdeauna sub forma unui incendiu. Pe ruinele Troiei, bineînţeles (2, 310-311):

...iam Deiphobi dedit ampla ruinam Volcano
superante domus, iam proximus ardet Ucalegon...
[Iată a lui Deifob locuinţă măreaţă, sub flăcări, Se
prăbuşeşte-n ruini şi la Ucalegon acum arde.]

Apoi în Sicilia, când femeile troiene vor să distrugă corăbiile pentru a pune capăt îndelungatei călătorii (5, 663):

...furit immissis Volcanus habenis
transtra per et remos et pictas abiete puppes.

[Fără frâie, Vulcan furios se întinde
Drept către bănci, către vâsle şi pupe de brad zugrăvite.]

în fine, în viziunea care i-o înfăţişează lui Latinus pe propria fiică alergând, cu pletele în flăcări, „semănându-1 pe Vulcanus" prin întregul palat (7, 76):

Ac totis Volcanum spargere tectis. [Şi foc
răspândeşte-n clădire.]

1. Despre natura şi funcţiile lui Vulcanus, vezi *RRA*[2], pp. 326-328 ; *Fetes,*

Astfel, la ordinele lui Turnus, Vulcanus-zeul este cât se poate de prezent şi de activ.

II. Marte-Turnus nu reuşeşte. Abia îl dezlănţuise pe Vulcanus şi abia îl arătase Vergilius plin de fum şi de scântei, că intră în scenă o altă zeitate, şi vedem imediat, în cele trei versuri, în invocaţia care introduce miracolul, că acest eveniment legendar păstrează, în gândirea lui Vergilius, o putere actuală (vv. 77-79):

Quis deus, o Musae, tara saeua incendia Teucris
auertit, tantos ratibus quis depulit ignes ? Dicite: prisca
fides fado sed fama perennis.

[Care din zei abătu de la teucri atuncea, o, Muze, Flacăra crudă? şi cine feri de-aşa foc flota însăşi? Spuneţi: credinţă străveche e-n fapt, dar şi faimă de-a pururi.]

Această divinitate este suverana muntelui troian Ida, *genetrix Berecynthia* [mama Berecynthia], mama lui Iupiter-Zeus. Imediat după distrugerea Ilionului, Enea şi tovarăşii săi cuceriseră Ida şi, pentru a-şi construi flota salvatoare, doborâseră pinii din vârf. Devotată poporului ei, Cybele nu a fost ofensată de această violenţă necesară din partea muritorilor pe care-i îndrăgea, însă copacii transformaţi în scânduri o îngrijorau din trei motive : era vorba de pini, specia sa predilectă, şi crescuseră nu doar pe muntele ei, ci chiar într-un *lucus* [dumbravă consacrată unei divinităţi] al ei. Prin urmare, i s-a adresat lui Iupiter: „Am dăruit cu bucurie copacii aceştia eroului dardanian care trebuia să-şi construiască o flotă de corăbii, însă acum mi-e teamă, sunt îngrijorată. Risipeşte-mi temerile, împlineşte rugămintea mamei tale: fie ca aceste păduri să reziste, biruitoare, la bătaia valurilor, la vârtejul vântului! Să se bucure de cinstea de a fi ieşit din munţii noştri!". Fiul divin nu putea îndeplini o rugăminte atât de extravagantă : cum să fi scăpat troienii de soarta obişnuită a călătorilor pe mare ? Cum ar fi putut acele corăbii, făcute de mâini de muritori, să se bucure de un *fas immortale* [drept al nemuritorilor] ? Iupiter rămânea însă maestrul promisiunilor divine şi iată făgăduinţa pe care a făcut-o, întărită de numele lui Styx şi de una din acele mişcări [a]le capului ce făcea să se zdruncine întregul Olimp (98-106):

Imo, ubi defunctae finem portusque tenebunt Ausonios,
olim quaecumque euaserit undis, Dardaniumque ducem
Laurentia uexerit arua, mortalem eripiam formam
magnique iubebo aequoris esse deas: qualis Nereia
Doto et Galatea secant spumantem pectore pontum.

[Nu, dar când smulse din rele ajunge-or la capăt de cale-n Portul ausonic, acelor scăpate din valuri şi care Vor fi trecut în ogor laurentic pe prinţul dardanic,

Eu le-oi lua pieritorul lor chip, dând poruncă să fie
Peste câmpia de ape zeiţe: cum Doto Nereia
Şi Galateia, cu pieptul lor, spintecă mările-n spumă.]

în limbaj roman, Ops este cea care mijloceşte, iar ceea ce se naşte din această intervenţie sunt nimfele. O Ops învăluită de maiestatea Cybelei; nimfe care, scăpând de edili, îşi urmează surorile greceşti în larg. Vergilius era sigur că va fi bine înţeles : „Lymphae"-le italice îşi modificaseră de mult numele, puţin deviat în momentul primelor împrumuturi[1], iar echivalenţa dintre Ops şi Marea Zeiţă din Asia Mică aparţinea domeniului public, figurând în repertoriul de *inter-pretationes* [tălmăciri, lămuriri] oficiale[2]. Aceasta nu le împiedică să exercite, în intervenţia poetică din cântul al nouălea, funcţii ce amintesc îndeaproape statutul lor roman, rolul lor în Vulcanalia: acela de a stinge incendiul, fie şi într-un mod cu totul neobişnuit, punându-se, cu trupurile lor divine pe care focul nu le putea distruge, în locul scândurilor ce aveau să ardă, iar grija pentru aceste scânduri şi pentru pinii din care erau făcute reprezintă preocuparea Marii Zeiţe pentru supravieţuirea strămoşilor viitorilor romani.

III. Ultimul beneficiar al Vulcanaliilor este Quirinus. Se ştie însă ce reprezintă Quirinus pentru Vergilius, ca şi pentru poeţii contemporani lui: Romulus zeificat, Romulus postum şi nimic altceva. Nu există, în *Eneida,* nici o urmă a celeilalte versiuni, familiară istoricilor, care făcea din el un zeu sabin anterior Romei şi lui Romulus, prin urmare, nici o urmă a unui „cult al lui Quirinus" care ar fi fost creat sau prefigurat de imigranţii troieni. In aceste condiţii, Quirinus nu a putut interveni ca atare în ocazia respectivă, nici în vreo alta. Aşadar, este cu desăvârşire absent? Nu, dar e mai degrabă reprezentat decât prezent.

Este un fapt cert că, în *Eneida* şi mai ales în cânturile „latine", Enea îl prefigurează pe Romulus. Vergilius a conceput acest conflict preroman, purtând germenele Romei şi al măreţiei sale viitoare, ca pe un joc în trei, demarcat de primul război al lui Romulus: la fel cum Romulus, cu sprijinul etruscului Lucumon, luptă împotriva sabinilor lui Titus Tatius, apoi se reconciliază cu ei formând un singur popor, Enea, cu sprijinul etruscului Tarchon, se luptă cu latinii lui Latinus, apoi îi împacă şi îi uneşte pe troieni şi pe latini într-un singur popor. Din acel moment comportamentul, intenţiile, responsabilităţile politice ale lui Enea le anunţă pe cele ale lui Romulus, urmând ca transformarea sa într-un zeu *indiges* [strămoşesc] sa anunţe transformarea lui Romulus în Quirinus. Or, este uşor de

1. *RRA*[2]. p. 393: *Fetes,* p. 41 (1. 3, a se citi Lavinium).

verificat că tocmai în această funcţie de imagine anticipată a lui Romulus-rege îl vede Vergilius pe Enea la repetiţia generală a Vulcanaliilor: în ciuda distanţei fizice care îl desparte de scena respectivă, care îi ameninţă opera, Enea o domină în întregime şi pentru el, statul major al zeilor buni ai sărbătorii pune capăt crizei produse prin intruziunea lui „Vulcanus" în corăbii.

O dată născute din scândurile pentru corăbii de pe Ida, a căror formă o înlătură păstrând doar esenţa, sarcina nimfelor nu este încheiată. Cybele nu le-a dat viaţă pentru ca ele să rămână pe loc, nu s-a mulţumit să eternizeze prin ele corăbiile „sale", *meas naues.* Ea le-a trimis în misiune (116-117):

...uos ite solutae, ite, deae
pelagi: Genetrix iubeţ.

[Şi voi libere mergeţi, zeiţe.
Mergeţi, porunca-i a Mamei.]

Vom afla în cântul următor în ce loc le-a purtat acest ordin (10, 215-255): în întâmpinarea lui Enea, a cărui reîntoarcere o vor grăbi dezvăluindu-i pericolul în care se găsea tabăra lui. Enea tocmai îşi îmbarcase pe treizeci de corăbii noii aliaţi etrusci. Porneşte pe mare şi, la căderea nopţii, ţine el însuşi cârma (219-223):

Atque Mi medio in spatio chorus ecce suarum occurit
comitum: Nymphae, quas alma Cybele numen habere maris
Nymphasque e nauibus esse iusserat, innabant pariter
fluctusque secabant, quot prius aeratae stetarant ad litora
prorae.

[Iată că-n drumu-i un cor de tovarăşe vine-nainte-i, Zânele înseşi - pe care zeiţa cea bună Cibele Le-orânduise puteri ale mării, fiind prefăcute Vasele - toate alături mergeau pe tăiatele valuri, Câte-nainte, cu prore de-aramă stăteau lângă coaste.]

Cea mai pricepută la vorbe, Cymodoceea, îi strigă lui Enea (vv. 228-229):

Vigilasne, deum gens, Aenea? uigila et
uelis immitte rudentes...

[Fiu de zeiţă - îi spune -Treaz eşti Enea? fii treaz şi struneşte-ale pânzelor funii.]

In câteva versuri ea îi prezintă situaţia, apoi îşi însoţeşte vorbele Şi de gesturi (vv. 246-248):

Dixerat et dextra discendes impulit altam haud ignara
modi puppim : fugit illa per undas ™ir.r ot iar.ulo et uentos
aeauante sagitta.

> [Zise şi-mpinse, plecând, cu dreapta ei pupa înaltă, Bine ştiind cum s-o facă; aceasta ia fuga pe valuri. Suliţa chiar întrecând, şi săgeata asemeni ca vântul.]

Lui Enea nu-i rămâne decât să-i mulţumească *breuiter* [pe scurt] Cybelei pentru miracolul înfăptuit şi să îşi pregătească trupele pentru lupta de la debarcare.

Astfel, conducător al armatei troiene şi al contingentelor aliate, Enea este asociat - ca ultim şi totuşi principal beneficiar - pre--Vulcanaliilor epice de la gurile Tibrului, aşa cum Quirinus, patron al colectivităţii romane, va primi una dintre cele patru ofrande ale Vulcanaliilor anuale. Vergilius a reuşit să ajusteze toate aceste personaje în două planuri valorice: mai întâi, în plan general, fiecare are rolul său în intrigă: Turnus îl „manevrează" pe Vulcanus, troiana Cybele salvează de la foc arborii pe care i-a pus în slujba poporului ei, nimfele se nasc din aceşti arbori şi, prin naşterea lor, sting incendiul, apoi se reped în întâmpinarea lui Enea; în sfârşit, Enea, invizibil dar prezent, este cauza primă şi scopul ultim al tuturor acestor evenimente agitate. Insă, pe de altă parte, în detaliu, aceeaşi echipă joacă rolul pe care, sub denumiri mai romane, îl va repeta în fiecare an la 23 august, la sărbătoarea aflată sub semnul lui Vulcanus : zeul redutabil se manifestă în incendiu, zeiţa belşugului şi un grup de zeiţe ale apei sting focul, iar un conducător suprauman, care îl anunţă pe Quirinus, reprezintă societatea beneficiară a operaţiunii sacre.

Din această perspectivă trebuie înţeleasă inserţia, în acel moment precis al acţiunii, a formulei pe care vestalele o adresau o dată pe an, într-o împrejurare necunoscută, lui *rex sacrorum: „Vigilasne, rex ? Vigila"* [Eşti treaz, rege? Fii treaz!]. Poetul nu pune întâmplător aceste cuvinte în gura Cymodoceei, nimfă *maxima,* ci printr-o prelungire firească a creaţiei sale din cântul al nouălea. Nimfe ale largului mării, însă în primul rând născute într-un foc distrugător, vechile carene ale muntelui Ida combină cele două elemente care, civilizate, întemeiază două dintre principalele oficii ale vestalelor: vegherea permanentă a unui foc ce nu mai este orb şi devorator, ci protector şi benefic; căutarea cotidiană, în împrejurimile Romei, a izvoarelor cu apă curată. Influenţat de această dublă analogie, Vergilius a creat o a treia încredinţând un alt serviciu vestalelor, în beneficiul lui Enea, care de această dată nu mai îndeplineşte, în plan teologic, rolul lui Quirinus, ci, în plan ritual, pe cel al tuturor regilor romani ce vor urma, inclusiv al regilor-fantomă toleraţi de *libertas*[1] [republică]-

1. Mult înaintea lui Vergilius, se pare că Plaut a dorit să parodieze aceeaşi * ~; „„„„^oi +oi-mpni rituali, iar această fantezie spune multe despre

De altfel, invenţia lui Vergilius are alte rezonanţe teologice, dintre care principala, fără îndoială, este următoarea : metamorfoza corăbiilor din Troada în nimfele din Latium şi transferarea la aceste noi zeiţe a avertismentului ritual daf în fiecare an regelui de către vestale completează şi consolidează imigraţia şi latinizarea Penaţilor troieni, deja asiguraţi de Enea însuşi, şi, în plus, prefigurează teoria talisma-nelor troiene al căror păstrător va fi *penus Vestae* [sanctuarul Vestei].

în ce priveşte respectul pentru cele ce ţineau de religie (nu e şi cazul lui Iupiter şi Mercur din *Amphitruo,* autorizaţi de fabula greacă). In *Mostellaria,* tânărul Philolaches, în timp ce tatăl său Theopropides e plecat într-o lungă călătorie, se distrează în compania mai multor fete, Philomatium, Delphium, şi a bunului său tovarăş Callidamates. Ei tocmai petrec în faţa casei (iar Callidamates a adormit deja, ameţit de băutură) când Tranion, un sclav al tatălui, deci şi al fiului, soseşte în fugă din port: Theopropides a debarcat pe neaşteptate şi va ajunge dintr-o clipă în alta la locul orgiei! Philolaches intră în panică:

Philolaches: Ce mă fac acum?

Tranion (arătând spre masă): Strânge totul de aici, repede. Cine doarme acolo?

Philolaches: Callidamates.

Tranion : Trezeşte-1, Delphium!

Delphium: Callidamates, Callidamates, *uigila* [fii treaz]!

Callidamates (încă adormit): *Vigilo* [sunt treaz], dă-mi să beau!

Delphium: Vigilal Tatăl lui Philolaches s-a întors din călătorie...

Callidamates : In sănătatea tatălui! In confuzia generală, Callidamates adoarme la loc.

Tranion: Iată că îi cade capul şi adoarme, trezeşte-1!

Philolaches (scuturându-1 pe Callidamates): *Etiam uigilas* ? [mai eşti treaz ?] Iţi zic că tatăl meu va fi aici dintr-o clipă în alta! Trecând de la o extremă la alta, Callidamates dramatizează:

Callidamates: Adevărat spui: tatăl tău? Dă-mi repede sandalele, să-mi iau armele! Pe Pollux, îl voi ucide! Catastrofa va fi evitată în ultimul moment. Se face curăţenie, beţivul este luat de acolo, tatăl soseşte iar Tranion inventează o istorie cu fantome ca să-1 împiedice să intre în casă.

In această parodie comicul se face simţit peste tot. Comic de situaţie: panica petrecăreţilor evocă marile pericole ale Romei pe care le stilizează ritul lui *„uigila*!". De personaje: tânărul sau sclavul lui nu operează direct, ci o însărcinează pe *meretrix* [curtezana] să pronunţe cuvântul pe care *uirgo Vestalis* [fecioara vestală] îl adresează regelui, şi totuşi, aşa cum se spune în *Epidicus,* 403, este o mare deosebire între fecioară şi prostituată *(diuortunt mores uirgini longe ac lupae* [e o mare diferenţă între moravurile unei fecioare şi cele ale unei prostituate]). Comic al cuvântului însuşi, solemn: *„uigila* !" [fii treaz] şi nu *„expergescere"* [scoală]. Al împărţirii formulei: interogaţia *„uigilasneV* [eşti treaz], prima în cadrul ritului, este rezervată de Plaut pentru recăderea celui adormit, *„etiam uigilasT* [mai eşti treaz]. Al concluziei, prin exagerarea eroică a

17. Vergilius, Mezenţiu şi „Vinaliile

Oricare i-ar fi datarea, „mitul Vinaliilor" aparţinea repertoriului oficial al Romei înainte de epoca lui Augustus[2]. Existau mai multe variante, care concordau în esenţă şi, la fel ca alte elemente din componenţa acestor două sărbători - *Vinalia priora* în aprilie, *Vinalia rustica* în august -, lăsau intenţionat nedecisă apartenenţa mitului la una sau la cealaltă.

Așa cum ne este ea cunoscută, povestea care justifică închinarea vinului nou lui Iupiter se prezintă ca un fragment din legenda latină a lui Enea. Făcând abstracţie de orice altă cauză, ea explică de ce i-a dăruit Iupiter eroului troian victoria decisivă asupra dușmanului său cel mai de temut, etruscul Mezenţiu, asigurându-i astfel, la gurile Tibrului, înscăunarea şi domnia[3].

Cea mai veche versiune atestată - ceea ce nu înseamnă că este cea mai veche -, aceea din *Originile* lui Cato (în Macrobius, *Sat.,* 3, 5,1), nu îi aduce în scenă pe troieni şi lasă iniţiativa „tuturor latinilor", înţeleşi, fără îndoială, ca aliaţi ai lui Enea împotriva lui Turnus; în plus, ea nu specifică vinul: Mezenţiu porunceşte rutulilor lui Turnus să îi dăruiască „trufandalele pe care le ofereau zeilor" *(imperasse ut sibi offerrent quas dis primitias offerebant)*[4]. Latinii ripostează cerân-du-i lui Iupiter să îşi salveze privilegiul divin dăruindu-le victoria. Varro (în Plinius, *Nat. Hist.,* 14, 88), de asemenea, nu îi opune decât

1. Acest eseu a fost publicat în *Melanges Jacques Heurgon (Coli. de l'F,cole Frangaise de Rome,* 27), I, 1976, pp. 253-263.
2. Despre Vînalia, vezi R. Schilling, *La religion romaine de Venus depuis Ies origines jusqu'au temps d'Auguste,* 1954, cap. II, pp. 91-155, „La signification du culte des Vinalia". Despre legăturile dintre vin şi Suveranitate, vezi şi F. Bomer, *Juppiter und die romischen Weinfeste, RM,* N. F., 90, 1941, pp. 30-58, şi lucrarea mea *Fetes,* 1975, pp. 87-97, 105-107.
3. Variantele sunt reunite în Schilling, *op.cit.,* pp. 98-107.
4. Nu trebuie să tragem concluzii exagerate din generalitatea acestei expresii: 1) în literatură este ceva obişnuit ca *dii* [zeii] să înlocuiască numele unui zeu anume (vezi *IR,* 1969, pp. 270-271, *Fetes,* p. 92, n. 3); 2) în orice caz, legenda este legată de serbările vinului, nu ale roadelor pământului în general.

pe „latini" lui Mezenţiu, chemat în ajutor de rutuli, însă precizează că Mezenţiu a cerut drept plată „vinul care se găsea atunci pe pământurile latine". Festus (322 L; despre Vinaliile de vară), precum şi o notiţă din calendarul din Preneste *(CIL,* I^2*,* 236 ; despre Vinaliile de primăvară) se referă la aceeaşi poveste, cu un Mezenţiu mai exigent: el revendică *omnis uini oblationem, omnium annorum uini fructum* [darul întregii cantităţi de vin, rodul în vin al tuturor anilor]. Cealaltă versiune îi pune faţă în faţă pe Enea şi Mezenţiu. Aceasta este reprezentată prin douăzeci de versuri din cartea a patra a *Fastelor* (879-900): ca plată pentru ajutorul acordat, Mezenţiu îi cere regelui rutul Turnus *de lacubus proxima musta tuis* [vinul nou din vasele tale]. Enea ripostează: „Regele tirenian a vrut pentru el roadele viei; lupiter, primeşte licoarea viei latine!". lupiter nu stă mult pe gânduri, *uota ualent meliora* [juruinţele mai importante au valoare, fac impresie].

în paralel, riturile Vinaliilor de primăvară erau cu siguranţă constituite înainte de epoca lui Augustus. Pe lângă ofranda vinului nou adusă lui lupiter, este vorba de scena descrisă în a 43-a *Chestiune romană* în care de altfel Plutarh nu vorbeşte de „Vinalia", ci, printr-una din alunecările pe care şi le permite câteodată, de „Veneralia"[1] [sărbătoarea lui Venus, Veneraliile].

> De ce se varsă din templul lui Venus, la sărbătoarea Veneraliilor, mult vin, TTOAUV otvov ?
>
> Oare pentru că, aşa cum spun cei mai mulţi autori, Mezenţiu, rege al etruscilor, i-a propus pacea lui Enea cu condiţia să primească vinul din acel an; pentru că, la împotrivirea lui Enea, el le-a făgăduit etruscilor că, dacă ieşea învingător, le va lăsa lor acel vin; pentru că, aflând de această promisiune, Enea a închinat vinul zeilor şi, după victoria lui, a adunat tot rodul viei şi l-a vărsat în faţa templului lui Venus ?
>
> Sau este acesta un mod figurat de a face să se înţeleagă că serbările trebuie celebrate în cumpătare în loc de beţie, în ideea că zeii preferă o mare risipă decât un consum nemăsurat de vin?

De fapt, această efuziune rituală, echilibrând trufandalele oferite lui lupiter, se referă la aspectul negativ al vinului: băută cu măsură, această licoare îl face pe om fericit şi îi dă putere; băută în cantităţi prea mari, îl înjoseşte şi îl face neajutorat. Faptul că această condamnare simbolică a beţiei are loc în faţa templului lui Venus poate fi înţeles, în parte, prin legenda troiană: o dată ajuns în posesia ritului pozitiv al Vinaliilor, Enea şi-ar fi introdus mama în executarea ritului negativ, iar înţelegerea generală dintre lupiter şi Venus pentru

1. Schilling, *op.cit.,* p. 108.

apărarea oştirii troiene avea să faciliteze *condominium-vl* lor asupra sărbătorii. Insă acestor potriviri epice trebuie să li se fi adăugat sentimentul, fără îndoială mai vechi - argumente comparative o arată -, al unei solidarităţi între beţia vinului şi celelalte forme de beţie, cea a amorului fizic în special: piaţeta unde avea loc vărsarea vinului era probabil aceea a primului templu al lui Venus Erycina, ridicat pe Capitoliu şi închinat în 215, în ziua Primelor Vinalii, iar din cultul acestei Erycine capitoline au fost, cum bine se ştie, îndepărtate cu grijă elementele cele mai senzuale ale originalului sicilian[1].

Aşa arată dublul tablou, cultic şi legendar, de care dispunea Vergilius când a început să descrie, în partea a doua a *Eneidei,* bătălia pe care trebuia să o ducă Enea împotriva coaliţiei dintre latinii lui Latinus şi Amata, rutului Turnus şi etruscul Mezentiu, şi care avea să ducă în final la buna înţelegere, chiar la unirea troienilor cu latinii. Ce a făcut el din acest subiect? în esenţă, 1-a eliminat: Enea nu îi închină lui lupiter un vin pe care Mezentiu nu 1-a cerut de la aliaţii lui, iar victoria troienilor nu rezultă din înfrângerea lui Mezentiu, oricât de spectaculoasă ar fi fost aceasta, ci din cea a lui Turnus, la sfârşitul poemului.

Dacă poetul a renunţat astfel la un element tradiţional ce i-ar fi permis să prezinte în cadrul povestirii, aşa cum îi plăcea să facă, un rit, o sărbătoare a religiei publice, înseamnă că avea un motiv serios, care nu e chiar atât de greu de descoperit.

Victoria troienilor şi urmările sale benefice sunt, pentru Vergilius, împlinirea unui plan providenţial pe care şi 1-a imaginat după cel privitor la originile Romei construit câteva secole mai devreme de analistică[2]. II susţin trei *fata* [destine] convergente, referitoare la trei conducători şi trei popoare cu roluri care le induc trăsături complementare: piosul Enea, salvator al Penaţilor, are promisiunea că Troia avea să se perpetueze în Italia; opulentul Latinus are poruncă să îşi păstreze fiica pentru un soţ care să nu fie italic: războinicii etrusci din jurul lui Tarchon stau pe loc în aşteptarea unui conducător străin. Aceste *fata* li se impun zeilor înşişi: Iunona va putea să le întârzie confluenţa, dar nu să le schimbe cursul, iar dacă se întâmplă ca lupiter, la începutul cântului al zecelea (96-117), prin greutatea homericului Zeus ce-1 defineşte uneori, să se declare neutru, el este depozitarul acestor *fata* şi, în înţelepciunea sa suverană, un

1. *REL,* 39, 1961, pp. 267-270; despre asocierea - literară - la Roma, a celor două forme de beţie, vezi Schilling, *op.cit.,* p. 135. Celălalt cult al Erycinei, fondat câteva decenii mai târziu la poarta Collina, restaura probabil elementele de voluptate din cultul sicilian, Schilling, pp. 254-262.

depozitar hotărât să le ia asupra sa: încă de la începutul poemului (I, 254-296), nu le-a dezvăluit el oare fiicei sale Venus cu un evident entuziasm şi, chiar în momentul în care se dă deoparte, nu le acordă în continuare credit, abţinându-se să intervină doar în chestiunile de detaliu (X, 112-113 : *rex Iupiter omnibus idem, fata uiam inuenient* [Pentru toţi este Iupiter regele-acelaşi. Soarta găsi-şi-va ea calea])? în această perspectivă grandioasă, care conferă Romei, prin Alba, Lavinium şi Troia, o valoare şi o misiune aproape universale, nu mai este loc, evident, pentru un târg de ultim moment, pentru acel *uota ualent meliora* al lui Ovidiu. Necesară întregii lumi, victoria finală a strămoşului romanilor era dinainte câştigată şi nu era nevoie ca administratorul predestinărilor să fie convins, cu atât mai puţin cumpărat pe o nimica toată de fiul lui Venus.

La fel cum elevarea pe care Vergilius înţelegea să o imprime intrigii făcea inutil, ba chiar deplasat jurământul lui Enea, provocarea lui Mezenţiu îşi pierdea la rândul ei motivaţia : lupta sângeroasă pe care Iupiter o prezidează fără a trebui să o arbitreze nu are loc între Enea şi un Mezenţiu în continuare teribil, desigur, însă decăzut, exilat, redus la propria sa aventură; ci între Enea şi Turnus, între cei doi pretendenţi la mâna Laviniei, între cele două tipuri posibile de viitor pentru Latium: cu Roma sau fără Roma.

Şi totuşi, aşa cum a observat în treacăt Richard Heinze în scrupulosul său studiu *Virgils epische Technik*[1], p. 213, Vergilius a găsit, în rolul secundar la care îl limita pe Mezenţiu, modalitatea de a păstra opoziţia celor două *uota* [juruinţe], una *deterius* [mai neînsemnată], alta *melius* [mai importantă], ce constituia resortul povestirii tradiţionale. Pur şi simplu, pentru că aceasta nu mai putea produce „istoria romană", a transferat-o asupra intereselor personale ale celor doi adversari, asupra rezultatului luptei lor singulare şi a consecinţelor ei asupra supravieţuitorului şi asupra celui ucis. Miza nu mai este victoria colectivă a unei armate, ridicarea unui popor, ci, concret, lucrurile rămase de pe urma unui individ învins : dacă Enea este ucis, cui îi va oferi Mezenţiu armura lui? Dacă învinsul este Mezenţiu, cui îi va dedica Enea trofeul ? Pe de altă parte, *uota* nu mai precedă lupta; se conformează uzanţei romane, fiind rostite chiar în timpul luptei, în momentul decisiv.

Ordinea rostirii jurămintelor *uota* rămâne însă *înEneida* aceeaşi [c]a în legenda de origine a Vinaliilor. Mai întâi cel a lui Mezenţiu, [c]and Enea înaintează către el pentru prima înfruntare (X, 773-777):

> [!r]*Dextra mihi deus et telum quod missile libro*
> *nune adsint!* Voueo *praedonis corpore raptis*

B Vezi mai sus, p. 167, n. 2.

indutum spoliis ipsum te, Lause, tropaeum *Aeneae !".*
Dixit stridentemque eminus hastam iecit...

[„Dreapta-mi un zeu pentru mine şi arma ce-o-ncord către ţintă Fie-mi prielnice! Jur ca în armele hoţului smulse, Lausus, chiar tu să te-mbraci şi să-mi fii, înfrângând pe Enea, Mândru trofeu." După vorba-i, pe loc de departe azvârle Lancea-i ce vâjâie.]

Apoi cel al lui Enea, simetric - însă formularea jurământului nu a fost scrisă, ori cel puţin păstrată : un singur hexametru, incomplet, arată locul în care Vergilius se gândise să o plaseze[1]. Atunci când, rănit, dorind mai mult ca orice să-şi răzbune fiul, pe Lausus, Mezenţiu se aruncă asupra lui Enea pentru a doua înfruntare, troianul strigă, cuprins de bucurie (875-876):

„Sic pater iile deum faciat, sic altus Apollo,
incipias conferre manum!"
Tantum effatus, et infesta subit obuius hasta...

„O, dacă-al zeilor tată şi-Apollo măreţul ar face Să te masori tu cu mine!"

Suntem însă încredinţaţi că trebuie să fi fost rostit, exact în acest loc, un *uotum* referitor la *spolia* [prăzile] ale adversarului, elemente ale unui *tropaeus* [trofeu], de vreme ce, Mezenţiu murind înainte de finalul cântului al zecelea, cântul al unsprezecelea începe cu executarea imediată a acestui *uotum* menţionat ca atare (4-11): Enea,

uota deum *primo uictor* soluebat *Eoo. Ingentem*
quercum, decisis undique ramis constituit tumulo,
fulgentiaque induit arma, Mezenti ducis exuuias tibi,
magne, tropaeum *bellipotens; aptat rorantes sanguine*
cristas, telaque trunca uiri et bis sex thoraca petitum
perfossumque locis; clipeumque ex aere sinistrae
subligat, atque ensem collo supendit eburnum.

[Biruitor, împlineşte din zori către zei juruinţe.
Trunchi de stejar uriaş, despoiat împrejur de-orice creangă,
Pe-o movilă e-nfipt: îl îmbracă cu armele lucii
Tot ce i-a smuls lui Mezenţiu, trofeu pentru tine, măreţe
Zeu al războiului; prinde surguciul în rouă de sânge,
Frântele suliţe, zaua ce fu în de două ori şase
Locuri ochită şi spartă; de-a stânga i-atârnă el scutul
Cel din aramă, de gât însăşi spada cu teaca de fildeş.]

1. La Cerda (1617, voi. III, p. 541) nu a ţinut cont de acest „gol" când a comentat v. 876: „Tantum effatus: ideo pauca, ut qui cupidus rei gerendae. O quoties in hac re Homerus aTOTToţ et eunSnţ non uereor ita loqui-

Mai este nevoie să subliniem ceea ce este evident? Povestirea tradiţională se citeşte sub acest diptic al consacrărilor: în trei versuri, Mezenţiu, *contemptor deum* [dispreţuitor al zeilor], reuneşte o parodie de invocaţie şi o caricatură de jurământ, atribuind dinainte fiului său, unui destinatar derizoriu, muritor, ceea ce revine zeilor. Iar Enea ripostează şi închină zeilor[1] toate rămăşiţele, minuţios enumerate - pe cele cruţate de lovituri şi pe cele nemaifolosind la nimic[2].

în lumina acestei intenţii recunoscute, discursul rostit de Enea imediat după ridicarea enormului monument capătă în întregime sens. Desigur, Mezenţiu muribund nu a predat armele, rămân Turnus şi Camilla, care vor relua periculos lupta. Enea afirmă însă că decizia este practic luată (14-16):

> *Maxima res effecta uiri; timor omnis abesto*
> *quod superest: haec sunt spolia et de rege superbo*
> primitiae...
>
> [Lucru măreţ noi făcurăm, viteji nici o teamă de-acuma-n
> Ce mai rămâne: aci-i ce-am luat de la regele mândru,
> Primele roade...]

Printr-o întorsătură ce subliniază o puternică respingere, primul vin care, potrivit legendei tradiţionale, era oferit lui lupiter de către

Plena Ilias his ante certamen inutilibus iactantiis. Non haec certe natura irae, praesertim in bello" [Doar atât a spus: de aceea <a vorbit> puţin, ca unul care era dornic de acţiune. O, de câte ori în această situaţie Homer este absurd şi naiv! Nu mă ruşinez să spun asta, căci e plină Iliada de astfel de lăudăroşenii inutile înaintea unei lupte. Nu-i cu siguranţă acesta firescul mâniei, mai cu seamă în război]. Completarea cuvintelor lui Enea ar fi fost scurtă, fără îndoială, însă ar fi conţinut *uotum-ul.*

1. *Bellipotens-ul* [puternic în război] pe care Enea îl alege ca beneficiar ale acestor *spolia opima* [prăzile cele mai bogate] avânt la lettre (termenul nu este rostit) este probabil Marte, deşi *bellipotens* nu este acelaşi lucru cu *„armipotens"* [puternic în arme]: în timp ce Marte prezidează singur manevrarea armelor, conducerea generală a unui *bellum* este mai degrabă domeniul lui lupiter. în orice caz, Vergilius prefigurează aici întemeierea de către Romulus a cultului lui lupiter Feretrius prin ofranda primelor *spolia opima* din istoria romană, cele pe care le-a cucerit de la regele Acron - al cărui nume tocmai a fost folosit de Vergilius în acelaşi ansamblu, X, 719-731.
2. S-a observat imensitatea trofeului cu care Enea îmbracă un stejar, la rândul lui enorm; dimpotrivă, trofeul pe care Mezenţiu spera să-l înalţe n-ar fi avut decât dimensiunile celui care îl ducea, tânărul Lausus. La Cerda, p. 645: Quercus, *cui undique râmi amputaţi, constituitur in tumulo, et ea ingens, nam arma ingentia* [un stejar, căruia de jur împrejur i-au fost retezate crengile, este înălţat pe o movilă, uriaş fiind el, căci şi armele erau numeroase]. Aici există fără îndoială o altă modulare a lui *uota ualent meliora.*

Enea i-a sugerat poetului aceste trufandale neaşteptate, această degustare a triumfului oferită de zei lui Enea.

Talentul lui Vergilius a realizat mai mult decât atât. în acest *discrimen* [deosebire] sublimat prin grija sa, vinul pe care, după vulgata, Mezenţiu avea imprudenţa să îl ceară rutulilor şi care conducea la înfrângerea lor comună, vinul a cărui împrăştiere rituală în ziua de 23 aprilie, în faţa templului lui Venus, anunţa pericolul chiar în momentul în care trufandalele rezervate lui Iupiter îi declarau puterea, acest vin nu a dispărut complet din înfruntarea dintre troieni şi rutuli. A primit pur şi simplu, la rândul lui, şi în acelaşi ansamblu, o afectare episodică.

In absenţa lui Enea, plecat să ceară sprijinul arcadienilor lui Evandru, pe Palatin, apoi într-un alt punct al văii, unde se află trupele lui Tarchon, tabăra sa de la gurile Tibrului este asediată. Doi tineri curajoşi, Nisus şi Eurial, se oferă să străbată liniile rutule: vor merge, spun ei, în amonte, să îl informeze pe Enea de pericolul în care i se află armata... Şi aproape reuşesc. înainte de a pieri dintr-o greşeală copilărească a uitucului *(immemor)* Eurial, ei fac un adevărat masacru în tabăra duşmană (IX, 176-449).

Vergilius s-a inspirat aici, după cum se ştie, din Dolonia, din episodul din cântul al zecelea al *Iliadei* în care Ulise şi Diomede, sub zidurile Troiei, fac o incursiune îndrăzneaţă în liniile troiene. în 1825, în lucrarea sa *Etudes grecques sur Virgile,* voi. III, pp. 137-148, F.G. Eichhoff a dezvoltat minuţios comparaţia între cele două texte, însă această comparaţie scoate în relief şi câteva mari deosebiri, dintre care prezentăm un exemplu: atacul lui Ulise şi Diomede îi ia pe nepregătite pe troieni, pe aliaţii lor cel puţin, însă nici măcar cei mai neglijenţi dintre aceştia nu se găseau în una din acele stări de beţie care, în zilele noastre, i-ar duce pe supravieţuitori în faţa Curţii marţiale; Nisus şi Eurial, dimpotrivă, măcelăresc o întreagă armată rutulă paralizată de beţie.

în ultimele versuri din cântul al optulea al *Iliadei,* cuvântarea lui Hector pune capăt unei zile grele. Armata troiană victorioasă nu se întoarce în oraş, ci aprinde focuri şi îşi ridică tabără în câmpie. Bătrânii se instalează pe ziduri, pe post de observatori. Jos, războinicii dezleagă caii, fiecare ţinându-şi lângă el carul şi atelajul. Mâncare este din belşug, carne de vită şi de oaie, cu pâine şi vin (545-547):

Ix TTOAIOI; 8' â^ovTo (36aţ xaî fcpia [ifjAa
xapiraAi|iwţ, olvov SE lisAieppova OÎVI^OVTO
aiTov T' EX UEyapwv...

Se grăbeau să aducă din oraş boi şi oi grase, scoteau din case vinul gustos şi pâinea...

Armata îşi petrece astfel noaptea „pe picior de război". Mii de focuri ard, cu câte cincizeci de oameni adunaţi în jurul fiecăruia. Caii îşi mănâncă orzul şi ovăzul - în picioare, în faţa carelor, repetă poetul - aşteptând răsăritul.

Aceeaşi situaţie se menţine încă la începutul cântului al zecelea, în timp ce armata greacă, răpusă de oboseală, se odihneşte, Agamemnon nu doarme. El scrutează focurile duşmanilor, în număr mare sub zidurile Ilionului, şi convoacă sfatul căpeteniilor. Atunci se oferă Diomede să plece în recunoaştere împreună cu Ulise. Ei îl prind pe spionul adversarilor, Dolon, şi îl fac să vorbească înainte de a-l ucide. Află astfel că liniile troiene sunt bine păzite, mai puţin cele ale aliaţilor lor. Dolon se grăbeşte să le „dezvăluie" punctul slab al fortăreţei: trebuiau să pătrundă în zona păzită de traci - şi laudă, ademenitor, echipamentul magnific al regelui Rhesos. După ce se descotorosesc de Dolon, cei doi greci se îndreaptă direct spre sectorul tracilor, pe care îi găsesc adormiţi, însă cu armele şi carele aproape. Rhesos doarme şi el, iar caii îi sunt înhămaţi la car. Prin urmare, Diomede îi ucide nestingherit în timp ce, în urma lui, Ulise aruncă leşurile la o parte, tăind drum. Cei doi fug la fel de nestingheriţi pe caii lui Rhesos, lucru foarte surprinzător şi care a fost adesea taxat ca o somnolenţă a lui *bonus Homerus* : chiar dacă, în materie de isprăvi epice, graniţele plauzibilului nu sunt clar delimitate, cum este posibil ca nişte soldaţi normali, doar adormiţi, să nu audă nimic din ceea ce se petrecea - uciderea a treisprezece dintre ei, printre care şi regele, însoţită inevitabil de nechezatul cailor, de zgomotul copitelor?

Cu totul altfel se petrec lucrurile la Vergilius. Asupra serii, Turnus le spune războinicilor săi rutuli (9, 156-158):

> *nune adeo, melior quoniam pars acta diei, quod*
> *superest, laeti bene gestis corpora rebus procurate, uiri,*
> *et pugnam sperate parări.*
>
> [Dar cum trecut-a o parte prea bună a zilei, acuma, Cât mai rămâne,
> voioşi că-mplinirăţi atâtea cu bine. Vă odihniţi, o, războinici bărbaţi şi
> fiţi gata de luptă.]

Ordinul este înţelept. Este de altfel şi bine executat, după obiceiul oricărei infanterii în campanie: se aprind focuri, santinelele şi detaşamentul de gardă îşi ocupă posturile (160-162). Iată totuşi ce ne îngrijorează în privinţa conştiinţei profesionale a acestei *custodia*[1] tstrajă] (164-165):

> *discurrunt uariantque uices fusique per herbam*
> indulgent uino et uerunt crateras aeneos...

- Nimic nu este aşa cum trebuie în versul 164 : între două străji, santinelele stau întinse pe iarbă. Dar *indulgent uino*!

[Merg ici şi colo, se schimbă; întinşi după strajă pe iarbă, Beau
cu plăcere, golind din aramă turnatele cupe.]

Indulgent uino? [Se dedau vinului?] La urma urmelor, această „slăbiciune" pentru vin poate fi motivată: băut cu moderaţie, vinul îl însufleţeşte pe soldat, îl ajută să vegheze înainte de atac. înţelegem însă repede că nu este vorba de aşa ceva. Atunci când, mai târziu în noapte, micul Nisus, care face de strajă în apropierea unei porţi a „Troiei", îi expune mai întâi lui Eurial, apoi, la ieşirea din gardă, şefilor armatei, proiectul său de a stabili o legătură cu Enea peste tabăra rutulă, iată cum îl descrie pe duşman. Tovarăşului său (188-190):

Cernis quae Rutulos habeat fiducia rerum :
lumina rara micant, somno uinoque soluti
procubuere*, silent late loca...*

[Uite ce-ncredere-n fapte cuprinde-a niturilor oaste. Rare
lumini scânteiează: de somn înmuiaţi, de beţie, Zac
adormiţi; până-n zare tăcere-i.]

In faţa statului major al armatei (236-240):

...Rutuli somno uinoque soluti
conticuere*, locum insidiis conspeximus ipsi...*

interrupti ignes aterque ad sidera fumus
erigitur...

[Cufundaţi în somn şi-n beţie, rutulii
Au amuţit; şi-amândoi cercetarăm ascunsa ieşire

Focuri ici-colo doar, fum ca de smoală urcând către stele.]

Eşec grav pentru aceşti paisprezece şefi „aleşi" şi cele paisprezece sute de oameni ai lor însărcinaţi tocmai să păzească porţile şi să ţină în lumină meterezele taberei inamice (153-163): ei lasă să se stingă focurile care, la căderea nopţii, îi îngrijoraseră pe troieni (169). De fapt, Nisus şi Eurial au de-a face cu oameni îmbibaţi de alcool . Vergilius insistă asupra acestei împrejurări, deşi e de natură să le diminueze meritul (314-319):

Egressi superant fossas noctisque per umbram
castra inimica petunt, multis tamen ante futuri
exitio. Passim somno uinoque per herbam corpora
fusa *uident, arrectos littore currus, inter lora*
rotasque uiros, simul arma iacere uina simul.

1. V.A. Cartault, *L'art de Virgile dans l'Eneide,* 1926, p. 672.

[Ies străbătând printre şanţuri şi-ajung în al nopţii întunec Până la tabăra crudă şi lor, dar la mulţi înainte Loc de pieire. Pe iarbă, ici-colo, întinşi stau rutulii Prinşi şi de somn şi de vin, deshămate căruţe pe coastă, Oameni ce zac între hamuri şi roţi, iar alăturea arme, Vin de asemenea.]

După ce Nisus le taie gâturile lui Ramnes şi lui Remus (334-337):

...Nec non Lamyrumque Lamumque et immensem Serranum, illa qui plurima nocte luserat, insigni fade, multoque iacebat membra deo uictus, *felix si protinus Uium aequasset nocti ludum in lucemque tulisset!*

[Şi la fel el ucide pe Lamus, Lamirus
Şi pe Seramus cel tânăr ca-n noaptea aceea jucase
Mult; de aleasă frumuseţe, înfrânt de belşugul lui Bachus,
El s-a întins: fericit, dacă fără-ncetare, cât noaptea-i,
Ar fi jucat, prelungind-o aşa până-n plină lumină.]

Printre victimele lui Eurial se numără şi unul care nu dormea, dar, beat turtă, are aceeaşi soartă ca şi tovarăşii săi adormiţi (345-350):

...Rhoetum uigilantem et cuncta uidentem sed magnum metuens se post cratera[1] tegebat *pectore in aduerso totum cui comminus ensem condidit adsurgenti et multa morte recepit: purpuream uomit iile animam* et cum sanguine mixta uina refert moriens.

[Doar Retuş trezit îşi dă seama de toate, însă de groază s-ascunde-ndărătul ulciorului mare: Cum se ridică, din faţă, de-aproape în piept îi înfinge Spada întreagă şi-o trage afară cu suflul din urmă. Varsă acela a vieţii lui purpură, vin şi cu sânge.]

Deo uictus... [învins de zeu] Victoria „zeului" vinului va fi fatală pentru învinşi, aşa cum a fost de atâtea ori în *Eneida*: în cântul al doilea (265), când ies primii greci din interiorul Calului:

inuadunt urbem somno uinoque sepultam [năvălesc în cetatea în somn şi în vin îngropată];

In al treilea (630), când Ciclopul şi-a pierdut ochiul ca urmare a şireteniei lui Ulise:

expletus *dapibus* uinoque sepultus [îndopat şi adânc ameţit şi de vin].

Cartault, *op.cit.,* p. 698: „Dimensiunile craterului sunt în raport cu proporţiile beţiei descrise". La Cerda, *in loc.*: se *post cratera tegebat; puipve ebrius* [se ascundea Hună vasul mi vin • Hosiomr *a-ra* hooti

Această greşeală a rutulilor, din punct de vedere militar, este de neiertat: ei nu au fost răpuşi de oboseală ; ei au oferit observatorilor troieni spectacolul orgiei lor într-o totală *fiducia rerum* [încredere în faptele lor]. Având în vedere că peste tot în rest ei se comportă, soldaţi şi conducători deopotrivă, ca nişte buni războinici, excepţia acestei singure nopţi este uimitoare.

Totuşi, ea nu i-a uimit deloc pe comentatori. Richard Heinze (în *Virgils epische Technik,* p. 218; *cf.* p. 248, n. 2) este singurul, după cunoştinţa mea, care a căutat să explice această deosebire între Homer şi Vergilius. A făcut-o, ca întotdeauna, *ad maiorem Maronis gloriam* [spre preamărirea lui Vergilius]. La Homer, a spus el, fuga celor doi greci după masacrarea tracilor depăşeşte posibilităţile umane; ar fi trebuit să intervină nişte zei, iar Homer nu spune că s-ar fi întâmplat aşa ceva, în afară de sfatul dat de Atena. Dimpotrivă, fuga lui Nisus şi Eurial, care i-ar fi salvat dacă lui Eurial nu i-ar fi venit nefericita idee să-şi pună pe cap coiful prea strălucitor al unei victime, este admisibilă, chiar firească, de vreme ce adversarii lor nu erau cuprinşi de un somn obişnuit, ci aveau minţile şi trupurile îngreunate de băutură[1].

Dacă se acceptă această justificare, Vergilius nu a evitat o scenă neverosimilă decât pentru a se expune alteia, cel puţin la fel de importantă, de vreme ce îi înfăţişează, repet, pe cei mai buni războinici rutuli uitând de regulile elementare ale artei lor. In realitate, Vergilius nu era silit să aleagă între două scene neverosimile. Pe lângă faptul că avea destulă imaginaţie pentru a inventa, dacă ar fi vrut, o împrejurare diferită - o ceaţă subită, o furtună, o rătăcire... -care să-i favorizeze pe Nisus şi Eurial fără să-i înjosească pe rutuli, se poate arăta că, în cazul acestora din urmă, chiar dacă somnul lor n-ar fi fost provocat de beţie, fuga celor doi troieni nu ar fi fost atât de dificilă ca fuga celor doi greci ai lui Homer: Nisus şi Eurial nu urcă pe caii luaţi de la duşmani, încă „temători" şi „neobişnuiţi cu leşurile" *(Iliada,* X, 493), ci merg pe jos şi pătrund curând într-o pădure *(silua fuit... nigra horrida* [a fost o pădure neagră, spăimântnică]) unde se ascund vederii şi care, dacă n-ar fî fost coehetăria copilărească a

1. Heinze încheie acest comentariu printr-o observaţie contestabilă: „In der Dolonie hat der Dichter grosse Not, einen plausiblen Grund fur den Auszug der beiden zu erfinden, und zieht sich ubel genug aus der Sache : Virgil hat auch hier nicht gedankenlos nachgeahmt. Dass während des Blutbades von den Thrakern des Rhesos keiner erwacht, kann verwundern: Virgil beugt dem vor durch die Fiktion des wusten Zechgelags 316, 335, 360 (vgl. 165), und dies wieder ist vorbereitet durch Turnus' Worte 157 *laeti bene gestis corpora rebus procurate uiri*!" [bucuroşi de faptele bine împlinite, bărbaţi îngrijiţi de trupurile voastre!]. Prin acest vers 157, Turnus nu îşi incită, evident, trupele să se îmbete.

unuia din ei, i-ar fi adăpostit probabil, apărându-i de cele trei sute de oameni deşteptaţi şi *sobrii* [nebăuţi] conduşi de Volcens, pe care au ghinionul să îi întâlnească.

Pe scurt, neverosimilitatea nu stă nici în uşurinţa cu care cei doi tineri atacă şi fug, nici în somnul rutulilor care puteau, ştiindu-se stăpâni pe situaţie, să fi fost doborâţi de ora târzie şi de iarba moale. Ea se află în natura şi în cauza acestui somn, declarate iterativ: *somno uinoque soluti* [moleşiţi de somn şi de vin]. Or, această singularitate pe care subiectul nu o impunea a fost introdusă intenţionat într-o imitaţie a lui Homer care nu o sugera. De ce?

Dat fiind gustul lui Vergilius pentru astfel de jocuri, nu trebuie oare să recunoaştem aici o aluzie la cel de-al doilea aspect al Vinaliilor? Nu cumva, împiedicat de *fata* lui Enea, Tarchon şi Latinus să păstreze, la momentul cerut al acţiunii, mitul fondator al sărbătorii, poetul a transpus, într-o acţiune episodică, şi tot în detrimentul rutulilor, lecţia pe care vărsarea vinului o dădea în fiecare an, în aceeaşi zi, în faţa templului sicilienei cuminţite - u><; TWV 0EWV \xaKKov TOIC; sxxeovoi xcupovrwv TOV no>»uv dxpcnrov fj *idlq* TTIVOUOI [pentru că zeii sunt mai mulţumiţi de cei care risipesc din belşug vinul curat decât de cei care-1 beau]?

18. Eneida şi judecata lui Paris

Este interesant de comparat procedeul analizat mai sus, prin care Vergilius evocă în creaţia sa epică un mit al unei sărbători romane, cu utilizarea pe care el o dă unei legende greceşti, deosebit de importantă în „subiectul Troadei": alegerea incomodă a prinţului-păstor.

Iliada nu vorbeşte deloc de judecata lui Paris, cu excepţia unui pasaj despre care se afirmă cam pripit că ar fi interpolat, însă structura teologică a poemului o presupune. Nu doar rigoarea poziţiilor celor trei zeiţe, Hera şi Atena pe de o parte, hotărâte să distrugă Troia, Afrodita pe de alta, în stare de orice pentru a o apăra, ci şi ura veritabilă care le animă pe primele împotriva celei de-a treia sunt resorturile principale ale acţiunii: este necesară şi o cauză personală[1]. Alte zeităţi au alte motive să favorizeze sau să persecute una din părţi, însă acestea trei conduc ostilităţile, mai întâi în virtutea a ceea ce romanii numesc *maiestas* [demnitate] şi a legăturilor lor speciale cu Zeus; apoi prin violenţa şi profunzimea trăirii. Suntem la fel de uimiţi ca şi cei din trecut de aparenta disproporţie dintre cauză şi efect: violenţa resentimentului zeiţelor dezvăluie miza unui litigiu care Ie depăşeşte; sub măştile frivole ale cochetăriei feminine, fabula Judecăţii dezvoltă străvechea înţelepciune care, la limita mutaţiilor religioase, a dominat mult timp filosofia morală şi politică a grecilor: în tabloul celor trei funcţii care, prin calităţile şi puterile ce le corespund, asigură echilibrul solid al majorităţii structurilor din lumea materială şi spirituală, armonia societăţii şi aceea a sufletului, nimic nu trebuie alterat, nici ordinea ierarhică a termenilor, nici afinităţile particulare dintre doi termeni; suveranitatea magico--religioasă, sprijinită de forţa militară, trebuie să rămână deasupra prosperităţii şi a nenumăratelor sale prelungiri. Originea nenorocirilor Troiei este că, în persoana lui Paris, ar fi putut face, prin intermediul zeiţelor, acea alegere raţională şi tradiţională, pe când ea face exact alegerea inversă, eretică, punând tot ceea ce reprezintă Afrodita -fecunditate, plăcere, dragoste, lux, moliciune etc. - deasupra puterilor simple şi nobile reprezentate de regina Hera şi de războinica Atena.

1. Despre judecata lui Paris şi cele trei funcţii, vezi „Les trois fonctions dans quelques traditions grecques", *Evantail de l'histoire vivante (Hommages ă Lucien Febvre),* II. 1954. DD. 27-28. reluat în *MW.* T^2 nn ssn.RSfi

încă de la începutul *Eneidei,* Vergilius face referire la Judecată : ura Iunonei, care nu a fost satisfăcută de distrugerea Troiei, care prevede şi urmăreşte în Enea pericolul unei renaşteri troiene, are drept cauză, alături de o altă ofensă, eşecul umilitor suferit pe muntele Ida (I, 25-28)

> *Necdum etiam causae ii arum saeuique dolores*
> *exciderant animo; manet alta mente repostum iudicium*
> *Paridis spretaeque iniuria formae et genus inuisium et*
> *rapti Ganymedis honores.*[1]
>
> [Dar şi temeiul mâniei şi-amarnica ei suferinţă Nu-i
> părăsiseră pieptul: îi stau împlântate în suflet Paris cu-a lui
> judecată şi-ocara frumuseţei respinse, Neamul cel nesuferit,
> Ganimede răpit şi în cinste.]

Totuşi, după această introducere, vicisitudinile lui Enea se desfăşoară fără vreo altă aluzie la originea lor. Aşa cum se întâmplă în romane şi în viaţă, ura Iunonei este suficient de puternică, de exigentă, de actuală şi în acelaşi timp suficient de veche pentru ca poetul şi cititorii să nu mai aibă nevoie să recurgă la arhive pentru a o justifica. în ordinea vremurilor, Troia aparţine deja trecutului; motivele exacte ale urii Iunonei împotriva ei sunt prea puţin importante. Ceea ce contează este că viitoarea Romă, dacă reuşeşte să ia fiinţă, va reînvia Troia, iar Iunona doreşte, trebuie să dorească, să împiedice sau măcar să întârzie această renaştere.

O altă poziţie adoptată de poet a putut contribui la această refulare : scena Judecăţii lui Paris s-a jucat între patru personaje, prinţul troian şi trei zeiţe, nu două. Or, Pallas-Minerva, lăsând la o parte legendele greceşti, nu mai are aproape nici un rol în *Eneida.* în afara rugăminţilor pe care i le adresează în templul ei Amata (XI, 477) în momentul în care laurenţii se află în cel mai mare pericol - aşa cum o fac, de altfel, doamnele troiene în cântul al şaselea din *Iliada* -, o Minervă italică nu se întrevede decât o singură dată, însă în mod semnificativ, atunci când un *omen* [semn prevestitor] îl întâmpină pe Enea la sosirea lui pentru prima oară pe pământul Italiei, înainte de ocolul punic (III, 522-553). în această adunare solemnă, şi numai în aceasta, Vergilius reuneşte cele trei zeităţi ce vor guverna mai târziu destinele unei Rome deja imperiale: 1) Enea şi tovarăşii săi, favorizaţi de un vânt bun, debarcă în Calabria, la sud de actualul Otrante : locul este dominat de o *arx* [citadelă] (sau de *arae* [altare]) *Mineruae;*

1- Cele două părţi ale versului 27 se referă cu siguranţă la judecata lui Paris, singurul nume menţionat; cred că, prin analogie, versul 28 nu se referă decât la instalarea lui Ganymede, singurul numit, în domiciliul conjugal. Unii exegeţi consideră însă că *iniuria* [nedreptatea, ocara] şi

2) primul lucru pe care îl vede Enea aici, *primum omen* [cel dintâi semn prevestitor], este un grup de patru cai albi ca zăpada ce păşteau: prefigurare, elemente încă răzleţe ale cvadrigei albe pe care viitorii învingători o vor împărţi cu însuşi Iupiter; 3) Anchise salută acest semn de bun augur şi dă poruncă să se închine rugi către Pallas *armisona* [cu arme răsunătoare] şi o jertfă Iunonei greceşti; 4) vasele pleacă din nou în larg iar ultimele imagini pe care le păstrează Enea sunt ale cetăţilor din regiunea Crotonei, dominate de astă dată de celebrul templu al Iunonei Laciniene *(attollit se diua Lacinia contra* [în faţa sa se înalţă zeiţa laciniană]). Aristocraţia Capitoliului este pregătită: Minerva şi lunona încadrează atelajul Iupiterian. Se observă însă cu câtă modestie intervine Minerva. Discreţia zeiţei poate avea mai multe motive. Spre deosebire de Atena homerică şi d'e cea de la judecata lui Paris, în practica romană, a contemporanilor lui August, Minerva este mai curând „Ergane", Muncitoarea, decât „Nike", Victoria; sărbătorile dedicate ei, cele două Quinquatrus, sunt ale meşteşugarilor şi artiştilor. Ea nu este nici în teologia romană propriu-zisă o figură de prim-plan şi îşi datorează probabil locul în Capitoliu doar unui model grecesc impus *in extremis* de către regii etrusci[1]. Pe de altă parte, din punct de vedere pur literar, eliminarea Atenei-Minerva, reducând la două numărul zeiţelor, măreşte forţa dramatică a conflictului lor; lipsită de aliată, lunona este pe picior de egalitate cu Venus sau, cel puţin, nu mai are alt avantaj tactic decât poziţia sa superioară, legitimă, pe lângă zeul suveran. In sfârşit, această substituire a ‚jocului în trei" cu un mare duel simplifică şi înnobilează materia epică, permite evitarea scenelor de concertare, comice uneori, în care bătrânul Homer nu ezită să le asmuţă pe cele două zeiţe aliate împotriva celei de-a treia; ea permite chiar intrarea într-un con de umbră a judecăţii lui Paris, cu consecinţe istorice atât de vaste, dar care nu este în esenţă decât un fapt al istoriei de detaliu.

In orice caz, faptul rămâne: conflictul iscat de Judecată, de acum pur diplomatic, de vreme ce nu mai există în *Eneida* alte încăierări între zeităţi, nu mai opune decât doi parteneri: lunona împotriva, Venus în favoarea troienilor.

Este oare prin aceasta demontat resortul ternar al Judecăţii? Să spunem mai curând că rămâne în întregime neutilizat de-a lungul primelor unsprezece cânturi, până la deznodământ, moment în care, nici nu se putea altfel, îşi ia revanşa: cum să se termine un conflict fără a ţine seama de faptul de notorietate publică ce l-a provocat?

La drept vorbind, nu găsim în cântul al doisprezecelea ceea ce un spirit mai mult logic decât poetic ar fi aşteptat probabil: reconcilierea celor două rivale, lunona şi Venus. Reconcilierea se realizează direct

între lunona şi troieni, sau mai degrabă este acordată troienilor de către lunona, fără intervenţia lui Venus şi fără legătură cu ea; cele două zeiţe, chemate de acum încolo să ocrotească viaţa prenatală şi apoi maturitatea Romei, vor colabora oare ? Nu se ştie nimic în acest sens ; în momentul în care tratatul de pace este redactat şi înregistrat la Iupiter, Venus nu participă şi nici o clauză nu reglementează o înţelegere sau un *modus vivendi* între ea şi lunona.

Vergilius a evocat însă Judecata iniţială în cu totul alt mod. In clipa în care Iupiter socoteşte că a venit timpul să încheie această ceartă între femei, ultima scenă se desfăşoară în trei timpi. Enea beneficiază succesiv de trei intervenţii ale zeiţelor, două acţiuni pozitive, pregătitoare, ale mamei sale şi o decizie negativă, decisivă însă, a duşmanei lui dintotdeauna: din partea lui Venus, vindecarea miraculoasă a unei răni grave, apoi înapoierea armei sale fermecate ; din partea Iunonei, acceptarea solemnă a viitoarei sale domnii -adică, în mod cumulativ şi în ordine crescătoare, şi nu descrescătoare ca până atunci, a funcţiilor, echivalentul celor trei privilegii între care îl îndemnaseră cele trei zeiţe pe Paris să aleagă : suveranitatea, victoria şi voluptatea. Pur şi simplu, împrejurările şi mai ales caracterul lui Enea fac ca al treilea privilegiu, deşi se menţine în cadrul multiformei funcţii a treia, să se transforme din voluptate în sănătate. Intre încheierea pactului ce urmăreşte înlocuirea încăierărilor inumane cu lupta unică dintre Enea şi Turnus şi executarea integrală a acestui pact, întregul plan al cântului al doisprezecelea este ordonat, redus la această triplă evoluţie a eroului spre destinul care îi este menit.

Iată evenimentele:

I. O dată încheiat pactul, pe când cele două oşti se instalează paşnic pentru a privi spectacolul, lunona îi porunceşte mesagerei sale infernale, Alecto, să trezească din nou pornirile războinice: începe o bătălie sângeroasă; Enea, care încearcă să o împiedice, este atins de o săgeată, iar poetul lasă să se înţeleagă că „un zeu" şi nu un om a aruncat-o; bănuim că este vorba de vreun emisar al Iunonei, deşi aceasta neagă mai târziu (vv. 321-323).

> *Quis tantam Rutulis laudem casusne deusne*
> *attulerit: pressa est insignis gloria facti, nec*
> *şese Aeneae iactauit uulnere quisquam.*
>
> [Cine, un zeu, întâmplarea aduse rutulilor faima Fără de
> seamăn? Tăcerea se-ntinse pe fapta cea mare Şi că-l răni pe
> Enea, n-o spuse nici unul cu fală.]

In vreme ce Turnus, *subita spe feruidus* [înflăcărat de o speranţă Neaşteptată], se aruncă în luptă şi, împreună cu aliaţii sai, îi masacrează şi îi face pe troieni să bată în retragere (vv. 324-382),

Apollo însuşi secretul ierburilor de leac, încearcă să îl vindece, fără rezultat însă: săgeata nu vrea să iasă din rană, *nihil auctor Apollo subuenit...* [maestrul Apollo întru nimic nu-l ajută] (vv. 383-406). Să fie şi acesta un efect al răutăţii Iunonei? Putem presupune că aşa este, de vreme ce săgeata însăşi e suspectă. în timpul acesta bătălia ia proporţii şi duşmanul presează tot mai mult (407-410). Acum intervine Venus (vv. 411-424):

> *Hic Venus, indigno nati concussa dolore dictamnum genitrix Cretaea cârpit ab Ida, puberibus caulem foliis et flore comantem purpureo: non illa feris incognita capris gramina, quum tergo uolucres haesere sagittae. Hoc Venus obscuro faciem circumdata nimbo detulit; hoc fusum labris splendentibus amnem inficit, occulte medicans, spargitque salubres ambrosiae succos et odoriferam panacaeam. Fouit ea uulnus lympha longaeuus Iapis ignorans: subitoque omnis de corpore fugit quippe dolor, omnis stetit imo uulnere sanguis, iamque secuta manurn, nullo cogente, sagitta excidit, atque nouae rediere in pristina uires.*
>
> [Venus, mişcată atunci de-a feciorului crudă durere,
> Strânge cu-a mamei simţire, pe Ida din Creta dumbravnic,
> Plantă cu frunze puternice dând din tulpina-i o floare
> Roş-purpurie: ştiută-i ca leac de sălbatice capre,
> Când zburătoare săgeţi s-au oprit împlântându-se-n coapse.
> Venus, cu faţa ascunsă în norul cel negru, aduce
> Iarba, o-nmoaie în apa vărsată-ntr-un mândru
> Vas şi-o găteşte în taină, stropind-o cu mult miresmatul
> Cimbru şi cu sănătoasele zemuri de-ambrozie sfântă.
> Iapix bătrânul îl spală cu apa aceasta la rană,
> Neştiutor: şi deodată din trup: se şterg lui Enea
> Orice dureri, încetează-n adânc şi-ale sângelui curgeri.
> După a mâinii mişcare, de voie, săgeata acuma
> Iese şi-o nouă putere se-ntoarce, aşa ca-nainte.]

Bătrânul vindecător nu se înşeală (versurile 427-429):

> *Non haec humanis opibus, non arte magistra proueniunt neque te, Aenea, mea dextera seruat: maior agit deus atque opera ad maiora remittit.*
>
> [Nu din mijloace de om a venit lecuirea, nu arta-mi,
> Nu a mea dreaptă pe tine, Enea, te-a pus pe picioare;
> Zeu prea puternic i-aici şi spre fapte mai mari te îndreaptă.]

Auidus pugnae [dornic de luptă], Enea se aruncă în luptă, nu

II. Enea pe de o parte, Turnus pe de alta fac un îngrozitor masacru. Ei ard de nerăbdare să se înfrunte, însă nimfa Iuturna, sora lui Turnus, îi ia locul vizitiului fratelui său şi îi mână carul departe de locul bătăliei. Enea îşi conduce trupele spre zidurile cetăţii lui Latinus, deja îngrozită şi demoralizată de sinuciderea reginei Amata. Troienii vor să ia cu asalt cetatea. Turnus, aflând ce se întâmplă, îşi sileşte sora să îl aducă înapoi în apropierea lui Enea. El coboară şi cere cu glas tunător să aibă loc lupta stabilită între el şi Enea, luptă care ar fi evitat masacrul. Este ascultat, cele două oşti se opresc iar conducătorii lor, de la distanţă apoi de aproape, încep o luptă teribilă. Turnus loveşte năprasnic, dar i se frânge sabia - o sabie luată la întâmplare, nu arma bună pe care o avea de la tatăl său Daunus. O ia la fugă, iar Enea îl urmăreşte. Precum Ahile pe urmele lui Hector, ei înconjoară astfel de cinci ori câmpul de luptă (vv. 441-765). Atunci survine incidentul ce avea să provoace a doua intervenţie a lui Venus (vv. 766-779). Pe acel câmp se afla un măslin sălbatic închinat lui Faunus: marinarii salvaţi din furtuni îşi agăţau în el jertfele. Insă troienii îl tăiaseră ca să elibereze terenul, fără să ţină seama de caracterul lui sacru. Or, suliţa lui Enea nu îl nimereşte pe Turnus şi se înfige în buturuga copacului. Enea se repede să o smulgă, dar Turnus, *amens formidine* [înnebunit de spaimă], îl imploră pe zeu să pedepsească sacrilegiul înfăptuit de troieni şi să nu lase să-i scape prada. Zeul îi ascultă ruga (vv. 780-790):

> *Dixit opemque dei non cassa in uota uocauit.*
> *Namque diu luctans, lentoque in stipe moratus,*
> *uiribus haud ullis ualuit discludere morsus roboris*
> *Aeneas. Dum nititur acer et instat, rursus in*
> *aurigae faciem mutata Metisei procurrit fratrique*
> *ensem dea Daunia reddit. Quod Venus audaci*
> *nymphae indignata licere accessit, telumque alta*
> *ab rădice reuellit. Olli sublimes armis animisque*
> *refecti, hic gladio fidens, hic acer et arduus hasta,*
> *adsistunt contra certamine Martis anheli.*
>
> [Spuse şi nu de-a surda chemă el pe Faunus în sprijin. Căci
> îndelung se sileşte oprit de-acest trunchi îndărătnic, Fără să
> poată Enea desface, cu toată-a lui râvnă, Gura ce muşcă în fieru-
> i. Cât stăruie aprig şi trage, Iarăşi schimbată la chip ca Metiscus
> cârmaciul, zeiţa, Fiica lui Daunus, aleargă şi-aduce a fratelui
> spadă. Venus aprinsă că zâna-şi luase atâta-ndrăzneală, Vine şi
> smulge ea însăşi din lemnul cel tare unealta Drepţi, refăcuţi
> amândoi în suflet pe cât şi în arme, Turnus cu-ncredere-n spadă,
> în lance-nfocatul Enea.

III. In acest moment intră în scenă Iupiter, care i se adresează lunonei. Până atunci consimţise, spune el, nu să anuleze, ci să amâne *fata,* victoria datorată lui Enea şi instalarea troienilor în Latium. Acum, s-a terminat, trebuie să se pună capăt (vv. 803-806):

Ventum ad supremumest: terris agitare uel undis Troianus
potuisti, infandum accendere bellum, deformare domum et
luctu miscere hymenaeos, -Ulterius tentare ueto!

[„Iată, la capăt suntem. Ai putut pe troieni să mi-i zbuciumi Şi pe uscat şi pe ape, s-aprinzi blestematele lupte Să întristezi o familie, jale s-amesteci cu-o nuntă; Ţi-este oprit altceva să încerci."]

în faţa acestei manifestări a autorităţii, Iunona cedează. Zeul suveran şi soţia sa negociază, definesc clauzele acordului, iar zeiţa îşi salvează gloria: da, troienii vor trăi, vor domni, dar sub alt nume, amestecaţi cu latinii, şi vor vorbi limba, vor îmbrăca veşmântul noii lor ţări; în schimb, îi vor închina lunonei un cult magnific (vv. 791-840). Jocurile sunt făcute (841-842):

Annuit his Iuno et mentem laetata retorsit.
Interea excedit caelo nubemque reliquit.

[Iuno primi şi voioasă-şi schimbă de îndată-al ei suflet:
Iese-ntr-acestea din nour şi lasă ?1 cerului creştet.]

Următoarele o sută de versuri, nespus de patetice, îi lasă pe cei doi bărbaţi singuri, cel puţin fără zeiţele „lor", singuri cu naturile lor complexe, nobili amândoi. Troianul îl ucide pe rutul, Roma se va naşte.

Dispunerea, progresia episoadelor este suficient de clară în ea însăşi. Prin dispariţia Atenei-Minerva, cele două funcţii inferioare sunt puse succesiv în slujba lui Enea numai de către Venus - ce-i drept, acea Venus total schimbată, maternă, din *Eneida,* care nu şi-a mai exercitat arta sa de seducătoare pe lângă tatăl său Iupiter şi, din când în când, pe lângă soţul Vulcanus, decât în folosul fiului. De altfel, smulgând suliţa lui Turnus din buturuga lui Faunus, ce altceva a făcut decât să-i înapoieze una dintre armele fermecate pe care i le dăduse în cântul al VUI-lea?

Faptul că darul suprem, regalitatea şi în curând imperiul, vine pe ultimul loc, rezultă din situaţia epică; aceasta este însă în conformitate şi cu poziţia Herei-Iunona printre olimpieni, şi cu avantajul care, după părerea ei, ar fi trebuit să-i aducă premiul la concursul de pe muntele Ida. Voi aminti doar una dintre formele pe care le-a dat legendei Euripide:

Pallas veni, şi vicleana Cypris, şi Hera, cu Hermes, sol al lui
Zeus: Cypris, lăudându-se cu puterea dorinţei, Pallas cu lancea-i,

Sub rezerva schimbării aduse naturii - sau cel puţin „feţei vizibile" - a lui Venus, atuurile zeiţelor corespund, în aceeaşi ordine, obiectelor sau puterilor pe care cele două rămase i le dau lui Enea: dacă „dorinţa" afrodisiacă a cedat locul ierburilor fermecate aduse de Venus, acea 5dpu [lancea] a lui Pallas coincide cu *hasta* [suliţa] restituită de Venus, iar Aioq ăvaxTOc; suvai *^aaiĂiSec,* [căsătoria regală cu atotputernicul Zeus] a Herei transpare în *„sint Albani per saecula reges, sit Romana potens Itala uirtute propago"* [fie albanii regi de-a pururi, fie neamul roman stăpân în Italia, prin vitejie], rostite de Iunona convertită de soţul ei Iupiter.

Vergilius a inserat de altfel, chiar la începutul acestui ansamblu, dar independent de el, un fel de trimitere explicită la judecata lui Paris. A făcut-o, după un procedeu care îi era familiar şi pe care îl vom ilustra într-o lucrare viitoare, inversând mai multe dintre principalele elemente sau raporturi ale povestirii.

Primul dintre serviciile aduse de Venus, tocmai am văzut, a constat în a culege ierburile fermecate şi a le adăuga ambrozie, apoi în a le pune pe ascuns la dispoziţia bătrânului vraci care îl îngrijea pe Enea şi care, de altfel, nu se lasă înşelat asupra naturii excepţionale ale acestor noi leacuri. Or, vraciul nu era unul oarecare, iar leacurile lui nu erau ierburi obişnuite, deşi, cu această unică ocazie, cu siguranţă ca urmare a originii divine a rănii şi a armei care a produs-o, leacurile lui nu au avut acelaşi efect. Iată ce spune Vergilius despre el (vv. 391-397):

Iamque aderat Phoebo ante alios dilectus Iapis Iasides,
acri quondam cui captus amore ipse suas artes, sua
munera, laetus Apollo augurium citharamque dabat
celeresque sagittas Iile ut depositi proferret fata
parentis, scire potestates herbarum usumque medendi
maluit et mutas agitare inglorius artes.

[Iapix, feciorul lui Iasus, lui Febus mai drag decât alţii,
Şi-ajunse; Apollo, în marea-i iubire, pe vremuri,
Lui bucuros îi dăduse în boale pricepere, harul
De-a prevesti viitorul, chitara şi iuţea săgeată.
El însă ca să lungească viaţa slăbitului tată,
Vru mai degrabă să ştie ce ierburi de leac sunt şi felul
De-a vindeca, înplinindu-şi în umbră smerita lui artă.][1]

1. Iată traducerea graţioasă, pudică si liberă pe care o dă episodului abatele Delille:
Vient alors, pour sonder la blessure cruelle,
Iapis, d'Apollon le disciple fidele,
A qui ce dieu donna, touche de ses attraits,
T.p hâf.on auerural et sa Ivrp pt. KPK trnit.s-

Nu este aici locul să întreprindem o analiză a funcţiei lui Apollo la greci. Ceea ce Vergilius reţine aici este suficient şi sistematic. Zeul îndrăgostit îi oferă iubitului său cele mai seducătoare două elemente din dotarea sa supranaturală, care constituie totodată cele trei mijloace de câştigare a unei faime rapide: două, îngemănate, aparţin primei funcţii, divinaţia şi muzica; celălalt, săgeţile iuţi, celei de-a doua funcţii. îi rămâne o artă mai modestă, care ţine de a treia: cea a culegerii şi folosirii plantelor medicinale; acest mijloc, pe care nici nu se gândeşte să îl propună, este cel pe care îl solicită şi îl obţine frumosul tânăr, din pietate filială, pentru a întârzia sfârşitul unui tată deja „pus în faţa porţii". *Apollo medicus* [Apollo tămăduitorul] îi este preferat lui Apollo profetul şi cântăreţul din citeră.şi lui Apollo arcaşul - şi se poate considera că, graţie darului pe care el însuşi îl subestima, zeul *quod sperabat habuit* [a avut ce-a sperat], acest îndrăgostit generos nefiind cel care să se mărginească la acţiuni de graţie divină.

Această scurtă povestire se alătură unui grup bine cunoscut de legende sau poezii populare indo-europene în care eroul este îndemnat să aleagă un obiect sau un dar din trei, fiecare conferind excelenţă în una din cele trei funcţii: am prezentat mai multe dintre ele, în mare parte după Marijan Mole şi Lucien Gerschel, în *Mythe et epopee,* I, pp. 580-601, imediat după studiul despre judecata lui Paris. Această apropiere în totalitate exterioară nu era artificială, aşa cum nu era nici cea făcută de Vergilius, în finalul *Eneidei,* între cele trei servicii oferite de zeiţe şi alegerea apolinică a lui Iapix. Dacă ne limităm la textele lui Vergilius, putem enumera cu uşurinţă principalele diferenţe de structură între cele două teme asociate:

a) Zeiţele care se interesează de soarta lui Enea sunt mai multe (două, care fac cât trei), în timp ce Apollo al lui Iapix este singurul posesor al mai multor daruri.

b) Zeiţele îşi oferă serviciile fără să-1 consulte sau să-1 avertizeze pe beneficiarul lor, în timp ce Apollo îi oferă o alegere, măcar parţială, şi îi lasă libertatea.

c) Serviciul major este cel al Iunonei, în cadrul primei funcţii, în timp ce Iapix alege darul celei de-a treia.

> Inutiles pr6sents! Iapis eut un pere
> Dont son amour voulait prolonger sa carriere;
> Aussi ce tendre fils, empresse de savoir
> Les noms des vegetaux, leurs vertus, leur pouvoir,
> Prefera, pour sauver celui qu'il pleure encore,
> Aux chants armonieux l'art muet d'Epidaure:
> Trop heureux si, payâ de ce choix genereux,
> **TI oflt fl/Si-Vii In PnrmiA A+. *AÂsarmâ* les dieux !**

d) Nu este nimic erotic în comportamentul zeiţelor, în timp ce Apollo acţionează *captus amore* [subjugat de dragoste].

în sens invers, trebuie notată o convergenţă importantă: în ambele teme, medicina, şi anume aceea bazată pe plante, este cea care reprezintă a treia funcţie.

a) Dacă se compară direct judecata lui Paris cu alegerea lui Iapix, ies în relief alte opoziţii:

b) Zeiţele nu sunt îndrăgostite de Paris şi nu acţionează, luându-1 ca judecător, decât din vanitate, în timp ce Apollo este îndrăgostit de Iapix şi vrea să-i câştige favorurile.

c) Preferinţa manifestată de Paris pentru zeiţa celei de-a treia funcţii provoacă furia celorlalte două, în timp ce Apollo acceptă cu uşurinţă preferinţa pentru ierburi, chiar dacă nu coincide cu propunerea lui: oricare ar fi fost alegerea lui Iapix, preţul, pentru el, era acelaşi.

d) Paris îi dă câştig de cauză Afroditei din plăcere senzuală, *libido,* Iapix alege ierburile din pietate filială; se poate spune şi că, din punct de vedere sexual şi în aproximaţie grosieră, Paris este cel care se va bucura de graţiile Elenei, prin darul Afroditei, în timp ce Apollo, care oferă toate darurile, este cel ce aşteaptă recompensa de la Iapix.

Povestea lui Iapix este foarte probabil creaţia lui Vergilius. Se poate considera că i-a fost inspirată, la fel ca liniile generale ale cântului al doisprezecelea, de judecata lui Paris: în acel moment din istoria latină şi universală în care consecinţele teribile ale opţiunii tânărului troian se apropiau de sfârşit, cum s-ar fi putut ca această alegere să nu stăruie în imaginaţia poetului?

19. Nume proprii în cânturile italice ale *Eneidei*

S-a observat de mult că, la debarcarea lui Enea la gurile Tibrului, şi mai ales în bătăliile în care înfruntă coaliţia latinilor şi rutulilor, mulţi dintre „indigeni" şi unii dintre propriii lui aliaţi poartă nume care nu sunt numai italice, ci evocă momente precise ale istoriei sau ale poveştii populare specific romane. Nu este vorba deci de culoare locală pur şi simplu. într-un mod oarecum neobişnuit, aceste nume contribuie la atingerea unuia dintre scopurile ultimelor şapte cânturi ale poemului: *historia Romana repraesentata*[1] [prefigurarea istoriei romane]. Contribuţia lor are însă loc în astfel de condiţii încât, în ele, istoria romană nu este „reprezentată", ci demarcată, uneori în formă inversată, uneori cu accente comice.

Purtătorii de nume italice se află, în majoritate, de partea „celor răi", printre duşmanii lui Enea, şi este firesc, de vreme ce îşi apără pământurile împotriva lui. Cu toate acestea, troienii lui Enea sunt cei care, prefigurându-i pe romani, au rolul pozitiv şi trebuie să învingă. Drept urmare, numele luate de la viitorii romani de seamă nu-i puteau desemna, în această preistorie imaginară, decât pe marii învinşi şi, pentru că se opuneau planului providenţial ce pregătea naşterea Romei, învinşi care greşeau, care îşi meritau înfrângerea. Exemplul cel mai tipic se găseşte în cântul al nouălea, în episodul cu Nisus şi Eurial: primii doi rutuli numiţi cărora Nisus le taie gâturile sunt un *Ramnes* şi un *Remus*. Ramnes (Ramnenses) este numele primului din cele trei triburi preetrusce, cel despre care se spunea că descinde din tovarăşii lui Romulus şi Remus, aşa cum celelalte două, lucerienii şi tiţienii (Titienses), îi aveau drept strămoşi pe tovarăşii lui Lucumon şi ai lui Titus Tatius[2].

Acest Ramnes este prezentat de Vergilius (IX, v. 327) în exact acelaşi mod în care Cicero, în acord cu tradiţia, îl descrie pe Romulus :

1. *Cf. ME,* I, pp. 411-417.
2. *IR,* pp. 209-223 ; *ME,* I, pp. 285-333.

rex idem et regi Turno gratissimus augur

[rege, augur de asemeni prea plăcut pentru regele Turnus].

Superbus [Trufaşul] - nu este cu nimic mai puţin înjosit de poet înainte de a fi ucis de Nisus : el însuşi rege, nu îşi pune oare talentul augural în slujba altui rege? Plasat în prima linie şi însărcinat să supravegheze mişcările troienilor, s-a gândit el, înainte de toate, la altceva decât la propriul său confort, nu şi-a adus el perne şi aşternuturi din care-i răzbăteau sforăielile (vv. 324-326)? Iar poetul insistă, necruţător, asupra vanităţii unei cunoaşteri religioase atât de prost folosită (v. 328):

sed non augurio potuit depellere pestem

[Dar, pentru alţii prooroc, n-abătu de la dânsul sfârşitul.]

Dacă am ezita să citim sub numele lui Ramnes pe cel al lui Romulus - evident, „Romulus" era imposibil să apară, în clar, în această situaţie umilitoare - , vom observa că Vergilius a subliniat echivalenţa: scutul pe care îl poartă este al unui „Remulus" - nume cât se poate de apropiat de numele interzis.

Şi totuşi, adevăratul Romulus, cel roman, va fi exact contrariul: absolut independent, până la a refuza să rămână în Alba ca supus al bunicului său, a cărui domnie chiar el o restaurase; împărtăşind traiul dur al păstorilor; ajutat, apărat în permanenţă prin rezultatele celei mai faimoase consultări a păsărilor, *augusto augurio.*

Imediat lângă el *(iuxta),* Nisus întâlneşte o bogăţie de alt tip, cea a lui Remus[1]: trei *famuli* [sclavi] şi un *armiger* [scutier] pe lângă *auriga* [vizitiu] accentuează contrastul cu simplii *„flemus et frater"* [Remus şi fratele lui] ai tradiţiei.

Numele de Numa apare în scenă de două ori, purtat de doi rutuli ce nu se remarcă prin nimic, în afară de faptul că al doilea este etichetat drept *fortis* [viteaz] (X, 562) - ceea ce se potriveşte într-o scenă de bătălie, însă contrazice caracterul paşnic de netăgăduit, antimilitarismul chiar, al regelui roman cu acest nume; iar primul este ucis în acelaşi masacru ca şi Ramnes şi Remus (IX, 459), formând cu ei, în câteva versuri, o frumoasă treime de eroi ai primelor origini.

Celelalte nume regale disponibile - Titus Tatius ; Tullus Hostilius[2]; Servius Tullius; chiar Tarquinii, insuficient evocat de Tarchon, adjunctul etrusc al lui Enea - au rămas nefolosite. în schimb, din timpurile

}■ Cea mai bună lecţiune ar fi *Remi,* şi nu *Remum,* care ar face din Remus *armiger-ul* lui Ramnes; *famuli* îi aparţin mai degrabă lui Remus decât lui Ramnes.

2. O Tulla figurează însă printre tovarăşele Camillei, 11, 656.

anterioare lui Romulus, a fost reţinut un nume: încă de la începutul marii bătălii, printre latini figurează un Numitor. Vergilius nu dă despre el decât o indicaţie, remarcabilă însă. Cum se prezintă Numitor din legenda albană? Acest bunic al lui Romulus este esenţialmente un frate, fratele ambiţiosului Amulius. Toată povestea lui constă în raporturile încordate cu un frate lipsit de scrupule, care, după un partaj-capcană al moştenirii tatălui său, îl detronează şi îl persecută până în ziua în care Romulus şi Remus îl ucid pe Amulius şi restaurează domnia lui Numitor. Ce ştim despre Numitor din *Eneida* ? Doar atât, că este un frate, unul din cei trei fraţi care, pe parcursul a zece versuri, se luptă cot la cot, şi singurul care scapă nevătămat (X, 335-344). Cei trei sunt un model de solidaritate frăţească: Meon este primul lovit de suliţa lui Enea? Al doilea, Alcanor, îl sprijină când se prăbuşeşte, însă o altă suliţă a lui Enea aproape că-i smulge braţul acestui bun frate. Atunci al treilea, Numitor, reuşeşte să scoată arma înfiptă în trupul lui Meon şi o aruncă înapoi spre Enea, fără alt rezultat, de altfel, decât zgârierea coapsei credinciosului Ahate. Vergilius a exploatat, după cum se vede, inversându-1 - înlocuind gelozia şi rivalitatea cu devotamentul şi înţelegerea -, dar păstrându-i, spre deosebire de Ramnes şi de Remus, o notă „bună", elementul principal al stării civile a tradiţionalului Numitor.

Tot din epopeea originilor, din „timpurile lui Romulus", 1-a reînviat Vergilius pe Acron, un aliat neaşteptat al troienilor.

în vulgata romană, Acron este regele cetăţii Caenina, victimă, alături de sabini şi câteva alte cetăţi latine, a răpirii femeilor în timpul sărbătorii Consualia de către Romulus şi banda sa de burlaci. Acron este extrem de nerăbdător. în timp ce sabinii tergiversează, el se aruncă în luptă fără să-i mai aştepte, fără să mai aştepte pe vreunul din cei care suferiseră *partem iniuriae* [partea lor de ocară], şi îl înfruntă pe Romulus în luptă dreaptă. Rău face: ucis, el îi dă învingătorului ocazia şi obiectul primelor *opima spolia* [prăzile cele mai bogate], închinate deîndată lui Iupiter printr-o invocaţie ce defineşte foarte bine sensul instituţiei *(haec tibi uictor Romulus rex regia armafero...* [eu, regele Romulus, ca învingător, îţi aduc ofrandă aceste arme regeşti])[1]. Regele fiind ucis, armata sa fuge şi Caenina este cucerită la primul asalt.

Iată acum, în *Eneida,* omonimul lui Acron din Caenina. E primul adversar important pe care îl zăreşte Mezenţiu, ales conducător al rutulilor după dispariţia lui Turnus. Acron este grec, însă se află în

1. Titus Livius, 1, 10, 4. Despre Acron, vezi Plutarh, *Romulus,* 16, 1-3 (singurul care îl numeşte); Dionis din Halicarnas, 2, 32-33. Despre

rândurile troienilor, sau mai curând ale auxiliarilor lor arcadieni, ca urmare a unei aventuri pe care Vergilius, *more homerico* [în tradiţie homerică], mai mult o schiţează decât o relatează (X, 719-731):

> *Venerat antiquis Corythi de finibus Acron, Graius homo*
> *infectos linquens profugus hymenaeos. Hune ubi miscentem*
> *longe media agmina uidit purpureum pennis et pactae*
> *coniugis ostro*[1]
>
> *sic ruit in densos alacer Mezentius hostes.*
> *Sternitur infelix Acron et calcibus atrum*
> *tundit humum exspirans infractaque tela cruentat.*
>
> [Acron venise la luptă din ţara cea veche, Coritul, Grec
> după neam şi fugar, părăsise o nuntă pornită; Când îl zări el
> pe-acesta, departe în iureş prin şiruri, cu strălucitele-i pene,
> cu purpura-i, dar de logodnă
>
> Astfel Mezenţiu cumplit s-azvârle-ntre desele gloate.
> Acron sărmanu-i culcat şi, murind, cu călcâiele bate
> Negrul pământ şi stropeşte cu sânge zdrobitele arme.]

Intriga pe care o întrevedem derivă din modificări ingenioase ale ansamblului epic acolo unde apărea adversarul lui Romulus. La Caenina, Acron şi poporul lui constituie una dintre comunităţile ale căror femei şi fete au fost răpite sau care cel puţin se simt lezate şi ameninţate, alături de sabini, de răpirea sabinelor. Acron din Corythos a fost, la rândul său, despărţit violent de logodnică, *coniux pacta* [hărăzită de soţie], de la care păstrează darul somptuos, *ostrum* [purpura]. însă, la Caenina, femeile sunt cele care au fost silite să îşi părăsească familiile, pe când la Corythos, Acron este cel nevoit să fugă, să se exileze, *profugus* [surghiunit], înainte de nuntă. Morala extrasă de analistică din această primă ispravă a lui Romulus se regăseşte în *Eneida.* Acron din Caenina, nerăbdător, nu suportă încetineala voită a aliaţilor săi sabini: imprudent, el se oferă primul, şi singurul, loviturilor lui Romulus; Vergilius îl înfăţişează pe Mezenţiu intrând în luptă ca un mistreţ de pe muntele Vesul, iar mulţimea de războinici e comparată cu vânătorii, tremurând de frică în timp ce îl acoperă de săgeţi (X, 717):

I Delille:

> Acron, dont Ies ai'eux âtaient năs dans la Grece, Pour
> eviter des siens la fureur vengeresse Avait quitte"
> Corythe; et ses tendres desirs D'un hymen imparfait
> regrettaient Ies plaisirs. Sur lui brillaient de loin, donn6s
> par son amant,;,

non ulii est animus stricto concurrere ferro [nimeni nu are curaj să se repeadă cu sabia-n mână].

Mezenţiu se năpusteşte direct asupra lui Acron şi, în această mulţime, face din el ţinta primei lui lovituri. Cum acest Acron este de partea „bună", de partea lui Enea, nu ar fi putut da ocazia închinării unor *spolia opima* ; în orice caz, acest duel marchează începutul bătăliei la sfârşitul căreia Enea va face din armele lui Mezenţiu, în sfârşit ucis, prototipul pentru *spolia opima* într-o ceremonie inspirată de cultul lui Iupiter Feretrius[1].

Acest exemplu permite observarea delicateţei cu care a utilizat Vergilius un procedeu care, în analiza ce tocmai i s-a făcut, pare greoi şi grosolan. Totul este aluziv. Nu cunoaştem esenţa poveştii, cauzele *infecţi hymenaei* [căsătoriei neîmplinite], ale fugii sau exilului lui Acron şi ale prezenţei sale printre troieni sau aliaţii lor[2]. în soţia „promisă" şi abandonată, fără îndoială *inuita ab inuito* [contrar voinţei ei dintr-o cauză nedorită], putem vedea cu uşurinţă o soră a acestei Didone care suferă etern începând din cântul al patrulea. Nu se spune însă nimic despre sentimentele tinerei fete, nici despre ale soţului ce se aruncă în luptă sub culorile femeii pe care nu avea să o mai revadă vreodată. Nu este mai puţin adevărat că răpirii fetelor şi războiului întreprins de Acron cel „istoric" pentru a le elibera le corespunde fuga lui Acron cel din epopee şi abandonarea fetei, rămasă la părinţi. Această schiţă de roman este de altfel rapid acoperită de formidabila imagine a lui Mezenţiu sau, mai degrabă, în primul rând a leului fioros cu care furia ucigaşă îl face să semene atât de bine, încât ne întrebăm care din ei este beneficiarul şi care mijlocul comparaţiei.

în această fază a bătăliei, un alt nume de războinic răsună neaşteptat şi totuşi la locul potrivit.

După incursiunea sângeroasă a lui Mezenţiu în tabăra troiană -Orodes urmându-i lui Acron -, latinii, însufleţiţi de strigătul lui de triumf (vv. 737-738), întorc situaţia în favoarea lor, conduşi de un trio, Caedicus, Sacrator, Rapo, în care Cezar Augustus şi prietenul său Agrippa vor fi întâlnit poate - ca sinonime sau rădăcini -, ecouri ale numelor lor. începe un masacru într-o singură direcţie, în care personaje neînsemnate, cu nume italice, îi copleşesc pe troieni, la fel de şterşi şi aceştia, cu nume greceşti. Iureşul se opreşte dintr-o dată, unul dintre cei ucişi găseşte în sfârşit pe cineva care să îl răzbune (vv. 753-754):

1. Vezi mai sus, p. 191.
2. Nu avem nici un motiv să ne gândim aici la Dionis din Halicarnas 1, 20 şi 26. .

... at Thronium Salius /scil. *deiicit] Saliumque Nealces insignis iaculo et l onge fallente sagitta.* [Iar Saliu pe Tronau <-l doboară>, pe Saliu, Nealces, Sprinten la suliţă, dar tot atât de viclean la săgeată.]

Salius: angajat în arrmata italică, iată reprezentantul venerabilului colegiu dublu al Saliilor[1], preoţi, unii ai lui Marte, alţii ai acestui Quirinus care este deopotrivă dublura şi inversul lui Marte. Deci, Marte nu poate fi departe. El apare într-adevăr în versul următor, bucuros să ia parte la bătălie de dragul bătăliei, aşa cum prea adesea se manifestă, cu tot statutul lui de *Marş pater* din istoria romană. Urmează frumoasele vexsuri (755-759), pe care aproape că ne e milă să le transpunem în limbă barbară[2]:

Iam grauis aequahat luctus et mutua Mauors funera;
caedebant pariter pariterque ruebant uictores uictique,
rteque his fuga nota neque illis. Di Iouis in tectis iram
miserantur inanem amborum et tantos mortalibus esse
labores...

[Groaznicul Marte-mpărţise la fel între oştile-n luptă Jalea şi morţii;
pe câmp ucideau şi cădeau deopotrivă Biruitori şi înfrânţi, iar de fugă
nici gând din vreo parte. Sus în palatul lui Iupiter, zeii au milă de
goala Ură, de caznele grele ce bieţi muritori le îndură.]

într-adevăr, acest „salian" evanescent introduce perioada forte a zilei de luptă - duelul dintre Mezenţiu şi Enea va începe - aşa cum preoţii cărora le datorează numele vor deschide sezonul războiului pentru armatele Eomei. Insă şi el, prin întorsătura retorică din care tocmai am văzut câteva exemple, apare în acest moment al acţiunii doar pentru a fi ucis.

Camilla, regină a volscilor, protagonista principală în a doua bătălie aşa cum a fost Mezenţiu în prima, este fără îndoială o creaţie a lui Vergilius : ipoteza că ar aparţine unei „tradiţii locale", care nu ar fi lăsat alte urme, nu este sprijinită de nimic. Or, nu numai faptul

I Despre Sălii, vezi *RRA*[2], pp. 158-159, 285-287, 581-582. [2]- Delille:^

Ainsi dans Ies deux camps semant Ies funerailles,
Marş balance longtemps le destin des batailles;
Une egale fureur semble Ies posseder;
Tous desirent de vaincre, aucun ne veut ceder;
Des deux cotes le deuil, des deux cotes la gloire;
Partout des cris de mort et des chants de victoire.
Les dieux au haut ciel, temoins de tant d'horreurs,
Des malheureux humains deplorent les fureurs.

că este omonima fetiţelor menite, alături de *camilli* [băieţi de neam nobil, ajutători la sacrificii], slujirii cuplului sacerdotal cel mai serios şi mai încărcat de atribuţii, *flamen-xxl* lui Iupiter şi *flaminica* [soţia sa], ci şi povestea copilăriei ei, relatată de Diana însăşi în momentul în care Camilla se avântă în lupta ce-i va aduce pieirea (XI, 5, 29-580), dovedeşte că Vergilius a dorit să transfigureze în acest personaj, să transfere la un alt cult, funcţia religioasă a *camillae^lor* [fete de neam nobil, ajutătoare la sacrificii]. închinată Dianei de către tatăl ei încă din fragedă copilărie spre a-i fi slujitoare şi protejată, ea primeşte în pădure, adăpostul obişnuit al zeiţei, o educaţie potrivită, sălbatică - la fel cum *camilla* creşte pe lângă cuplul flaminial, în slujba lui Iupiter şi după regulile acestui sacerdot, singurul imuabil dintre toţi. Cititorul roman era fără îndoială sensibil la această corespondenţă şi la această contradicţie, la întorsătura grandioasă prin care Camilla, pentru a se conforma atât serviciului pe care îl implica numele ei, cât şi naturii zeiţei pe care o slujeşte, se află, înainte de toate, în postura de călăreaţă şi de conducătoare a războiului, în timp ce două *religiones* [scrupule] impuse *flamen-ului Dialis* îi interziceau, una să călărească, cealaltă să vadă o armată în desfăşurare. Este posibil ca, mai bine informaţi decât noi asupra ritualurilor şi a „spiritului" Dianei, romanii să fi admirat alte detalii precise ale episodului, alte armonizări, directe sau inverse, ale raporturilor dintre *flaminica* şi *camilla* sa[2].

Grecii numărau printre tovarăşele lui Artemis o nimfă a pădurilor, *Opis*; Opis se află deci la ordinele Dianei lui Vergilius. însă lista romană de *indigitamenta* legate de naştere conţinea o altă Opis, al cărei nume, cu excepţia nominativului, coincide cu al zeiţei *Ops* (deci Opis) şi care avea, ca toate aceste schiţe de zeităţi, o misiune foarte precisă: numită între Lucina, care veghează la venirea pe lume a copilului, şi Vaticanus, responsabil cu primul scâncet, ea este cea care îl prinde când cade, ieşind din pântecele mamei (Sfântul Augustin, *Civitas Dei*, 4, 11). Or, Diana lui Vergilius o cheamă pe Opis (XI, 587-594) în clipa în care iubita ei Camilla, atinsă de săgeata etruscului Arruns, cade la pământ, murind *(ad terram non sponte fluens* [alunecând în jos fără voie], 828); îi încredinţează grija de a o răzbuna. Prin urmare, Opis îl ucide pe Arruns cu o săgeată de la Diana şi, contrar obiceiului războinicilor, nici unul din tovarăşii lui nu îi ia trupul, aşa că acesta îşi dă duhul căzut pe jos, într-un ultim horcăit (865-867):

1. *UE*, III, pp. 131-133.
2. Ceea ce nu le va împiedica pe Camilla şi pe tovarăşele sale să fie tratate *şi* drept amazoane.

Uium exspirantem socii atque extrema gementem
obliti ignoto camporum in puluere linquunt. Opis ad
aetherium pennis aufertur Olympum.

[Moare şi soţii îl uită şi-1 lasă în praf, fără cinste, Peste câmpie, scoţându-şi şi geamătul jalnic din urmă; Opris cu aripi s-avântă-n Olimpul tăriei senine.]

Este oare întâmplătoare această inversare a acţiunilor - Opis romană ridicând de pe jos nou-născutul şi Opis greacă aruncându-1 pe Arruns la pământ, de unde tovarăşii lui „uită" să îl ridice în timp ce ea urcă înapoi în ceruri ? îmbrăţişând dintr-o singură privire cele două capete ale scurtei noastre vieţi, Vergilius nu a ales-o oare din alaiul lui Artemis, pentru această misiune finală, pe nimfa al cărei nume le amintea romanilor de oficiul iniţial prin excelenţă? Opis a Dianei o răzbună pe iubita *virgo* a zeiţei, Opis din *indigitamenta veghează* naşterea unui prunc dintr-o *mater* vie. Prima îl pedepseşte pe cel care a ucis-o pe fecioară, a doua are grijă de rodul pântecelui. A doua are vocaţia de a da început unei vieţi, prima este trimisă să ia o viaţă (848-849):

nam quicumque tuum uiolauit uulnere corpus
morte luet merita...

[Cel ce pătat-a cu rană făptura-ţi plăti-va cu sânge Cum e şi vrednic]

Ne gândim la *Orfeu* al lui Jean Cocteau, unde Moartea îşi pune mănuşi de moaşă...

In timp ce *camilla* era pusă, de părinţii ei, fără îndoială, în slujba flaminicei, marele pontif era cel care o „lua" pe fetiţa ce trebuia să completeze numărul vestalelor, şi făcea aceasta chemând-o cu un nume tainic: *„Te, amata, capio"*[1] [te iau pe tine, amata]. In *Eneida,* Amata, soţia lui Latinus şi mama Laviniei, devotată cu pasiune, împotriva lui Enea, intereselor amoroase şi politice ale lui Turnus, nu îi datorează existenţa lui Vergilius, cu atât mai puţin numele, nici alegerea pe care o face între cei doi străini pretendenţi la mâna fiicei sale. îi datorează însă, fără îndoială, cea mai mare ciudăţenie a comportamentului ei. Trimisă de Iunona să dezlănţuie războiul intre laurentini şi troieni, infernala Alecto o aţâţă, fireşte, şi pe această aliată dintotdeauna[2]. Rezultatul „posedării" este însă neaşteptat ("II, 376-405). în loc să grăbească adunarea oamenilor, să-i înarmeze, să-i îndemne la luptă, Amata se transformă în bacantă, le face pe

I Vezi mai jos, pp. 225-227.

I *ME,* I, pp. 361-371. Despre furia Amatei, vezi Wolf H. Friederich, „Exkurse zur Aeneis, 1. Amata's Raserei", *Philologus,* 94, 1940-1941. im 143-iRi

că este omonima fetiţelor menite, alături de *camilli* [băieţi de neam nobil, ajutători la sacrificii], slujirii cuplului sacerdotal cel mai serios şi mai încărcat de atribuţii, *flamen-ul* lui Iupiter şi *flaminica* [soţia sa], ci şi povestea copilăriei ei, relatată de Diana însăşi în momentul în care Camilla se avântă în lupta ce-i va aduce pieirea (XI, 5, 29-580), dovedeşte că Vergilius a dorit să transfigureze în acest personaj, să transfere la un alt cult, funcţia religioasă a *camillae*[l]*-\or* [fete de neam nobil, ajutătoare la sacrificii], închinată Dianei de către tatăl ei încă din fragedă copilărie spre a-i fi slujitoare şi protejată, ea primeşte în pădure, adăpostul obişnuit al zeiţei, o educaţie potrivită, sălbatică - la fel cum *camilla* creşte pe lângă cuplul flaminial, în slujba lui Iupiter şi după regulile acestui sacerdot, singurul imuabil dintre toţi. Cititorul roman era fără îndoială sensibil la această corespondenţă şi la această contradicţie, la întorsătura grandioasă prin care Camilla, pentru a se conforma atât serviciului pe care îl implica numele ei, cât şi naturii zeiţei pe care o slujeşte, se află, înainte de toate, în postura de călăreaţă şi de conducătoare a războiului, în timp ce două *religiones* [scrupule] impuse *flamen-ului Dialis* îi interziceau, una să călărească, cealaltă să vadă o armată în desfăşurare. Este posibil ca, mai bine informaţi decât noi asupra ritualurilor şi a „spiritului" Dianei, romanii să fi admirat alte detalii precise ale episodului, alte armonizări, directe sau inverse, ale raporturilor dintre *flaminica* şi *camilla* sa[2].

Grecii numărau printre tovarăşele lui Artemis o nimfă a pădurilor, *Opis*; Opis se află deci la ordinele Dianei lui Vergilius. însă lista romană de *indigitamenta* legate de naştere conţinea o altă Opis, al cărei nume, cu excepţia nominativului, coincide cu al zeiţei *Ops* (deci Opis) şi care avea, ca toate aceste schiţe de zeităţi, o misiune foarte precisă: numită între Lucina, care veghează la venirea pe lume a copilului, şi Vaticanus, responsabil cu primul scâncet, ea este cea care îl prinde când cade, ieşind din pântecele mamei (Sfântul Augustin, *Civitas Dei,* 4, 11). Or, Diana lui Vergilius o cheamă pe Opis (XI, 587-594) în clipa în care iubita ei Camilla, atinsă de săgeata etruscului Arruns, cade la pământ, murind *(ad terram non sporite fluens* [alunecând în jos fără voie], 828); îi încredinţează grija de a o răzbuna. Prin urmare, Opis îl ucide pe Arruns cu o săgeată de la Diana şi, contrar obiceiului războinicilor, nici unul din tovarăşii l[ul] nu îi ia trupul, aşa că acesta îşi dă duhul căzut pe jos, într-un ultifli horcăit (865-867):

1. *ME,* III, pp. 131-133.
2. Ceea ce nu le va împiedica pe Camilla şi pe tovarăşele sale să fie tratate *şi* drept amazoane.

Uium exspirantem socii atque extrema gementem
obliti ignoto camporum in puluere linquunt. Opis
ad aetherium pennis aufertur Olympum.

[Moare şi soţii îl uită şi-1 lasă în praf, fără cinste, Peste câmpie, scoţându-şi şi geamătul jalnic din urmă; Opris cu aripi s-avântă-n Olimpul tăriei senine.]

Este oare întâmplătoare această inversare a acţiunilor - Opis romană ridicând de pe jos nou-născutul şi Opis greacă aruncându-1 pe Arruns la pământ, de unde tovarăşii lui „uită" să îl ridice în timp ce ea urcă înapoi în ceruri ? îmbrăţişând dintr-o singură privire cele două capete ale scurtei noastre vieţi, Vergilius nu a ales-o oare din alaiul lui Artemis, pentru această misiune finală, pe nimfa al cărei nume le amintea romanilor de oficiul iniţial prin excelenţă? Opis a Dianei o răzbună pe iubita *virgo* a zeiţei, Opis din *indigitamenta* veghează naşterea unui prunc dintr-o *mater vie.* Prima îl pedepseşte pe cel care a ucis-o pe fecioară, a doua are grijă de rodul pântecelui. A doua are vocaţia de a da început unei vieţi, prima este trimisă să ia o viaţă (848-849):

nam quicumque tuum uiolauit uulnere corpus
morte luet merita...

[Cel ce pătat-a cu rană făptura-ţi plăti-va cu sânge Cum e şi vrednic]

Ne gândim la *Orfeu* al lui Jean Cocteau, unde Moartea îşi pune mănuşi de moaşă...

In timp ce *camilla* era pusă, de părinţii ei, fără îndoială, în slujba flaminicei, marele pontif era cel care o „lua" pe fetiţa ce trebuia să completeze numărul vestalelor, şi făcea aceasta chemând-o cu un nume tainic: *„Te, amata, capio"*[1] [te iau pe tine, amata]. In *Eneida,* Amata, soţia lui Latinus şi mama Laviniei, devotată cu pasiune, ^potriva lui Enea, intereselor amoroase şi politice ale lui Turnus, [n]u îi datorează existenţa lui Vergilius, cu atât mai puţin numele, [n]ici alegerea pe care o face între cei doi străini pretendenţi la mâna uicei sale. îi datorează însă, fără îndoială, cea mai mare ciudăţenie *f* comportamentului ei. Trimisă de Iunona să dezlănţuie războiul [ln]tre laurentini şi troieni, infernala Alecto o aţâţă, fireşte, şi pe ţeastă aliată dintotdeauna[2]. Rezultatul „posedării" este însă neaşteptat ^H, 376-405). în loc să grăbească adunarea oamenilor, să-i înarmeze, [a]"i îndemne la luptă, Amata se transformă în bacantă, le face pe

I Vezi mai jos, pp. 225-227.
I *ME,* I, pp. 361-371. Despre furia Amatei, vezi Wolf H. Friederich, „Exkurse zur Aeneis, 1. Amata's Raserei", *Philoloeus.* 94 ifl^n.io/n — * "*

femei să o urmeze în pădurea de pe munte, unde ceata sălbatică pe care o conduce se dedă la orgii caracteristice cultului lui Bacchus. Stranie situaţie: ce opoziţie mai mare, printre sacerdoţi, decât cea dintre romana *uirgo Vestalis* şi „bacchas" greacă, emulă a Menadelor? Şi totuşi, femeia care poartă numele ritual al preoteselor hieratice ale celei mai naţionale zeităţi improvizează, aproape de leagănul Romei, sărbătoarea - *simulato numine Bacchi, stimulis Bacchi* [ca şi cum ar fi fost posedată de Bacchus sub imboldul lui Bacchus] - pe care scandalul din 186 o va marca iremediabil ca infamă[1]. Mai mult decât atât: strigătul prin care această nebună provocatoare le cheamă pe femeile din Laurentum în slujba lui Bacchus transpune, glosează formula, acel *te, amata, capio* al pontifului „luând-o" pe mica vestală:

Io, matres...
si qua piis animis manet infelicis Amatae
gratia...
...capite orgia mecum!

[Mame latine...
dacă în inimi pioase mai e şi vreun gând la Amata...
vă prindeţi cu mine-n orgie]

Această utilizare neobişnuită a verbului *capere* [a lua], în imediata apropiere a numelui Amatei despre care Vergilius va spune puţin mai târziu (v. 581), cu un dublu sens, fără îndoială, *neque enim leue nomen Amatae,* „nu e puţin lucru numele Amatei", pretinde în orice caz o justificare: nu văd aici alta[2].

Voi reţine, în final, un caz în care Vergilius pare să fi făcut o referire nu la „istoria" naţională, ci la opera sa personală. Când Enea, aducându-şi aliaţii etrusci şi arcadieni, îl abordează de la înălţimea „•Troiei" asediate, Turnus, *acer Turnus* [energicul Turnus], nu pierde timpul: îşi desfăşoară trupele pe ţărm pentru a împiedica debarcarea. Ceasul luptei sună. Enea se aruncă primul asupra acelor *turmqe agrestes* [trupe de ţărani], foarte belicoase de altfel, care îl aşteaptă (X, 308-310). Face un teribil masacru (vv. 311-323), însă, lucru ciudat, dacă în celelalte episoade italicii poartă nume autohtone, cei pe care îi sorteşte aici sălaşului Manilor au nume greceşti şi, mulţi dintre ei, o ascendenţă greacă declarată: mai întâi, *omen pugnae* [prevestitorul luptei], teribilul Theron; apoi Lichas născut dintr-o mamă deja moartă şi închinat lui Phoebus; apoi durul Cisseus, omonim al unui rege

1. Despre drama Bacchanaliilor, vezi *RRA*[2], pp. 511-516.
2. Vergilius a demarcat de altfel în acelaşi mod formula vestalelor *Vigilasne rex? Vigila* (vezi mai sus, p. 184). *Cf.* şi utilizarea termenului*primitiae* TDrimele roadel semnalat la ti 191

trac numit în cântul al cincilea, alături de uriaşul Gyas, înarmaţi amândoi cu ghioaga pe care tatăl lor o avea de la Hercule; apoi lăudărosul Pharus, care primeşte- o suliţă chiar în gură; apoi un războinic neprecizat.

La fel ca *Iliada,* nici *Eneida* nu pomeneşte de iubiri, de legături între băieţi dincoace de graniţele lumii divine. O singură excepţie: perechea care, după fanfaronul Pharus, îşi depune candidatura pentru moarte (324-330)[1]:

Tu quoque, flauentem prima lanugine malas
dum sequeris Clytium infelix noua gaudia Cydon,
Dardania stratus dextra, securus amorum
qui iuuenum tibi semper erant, miserande, iaceres
ni fratrum stipata cohors foret obuia Phorci
progenies: septem numero, septenaque tela
coniiciunt...

[Tu chiar, sărmanule Cydon, când eşti pe-a lui Clytius urmă,
Căruia puful dintâi auriu i-i pe-obraji, el iubirea-ţi
Nouă, ai fi doborât, ce jale! de mână dardană.
Stins întru patima ta pentru cei în a anilor floare,
Dacă unita grupare a fraţilor, fiii lui Forcus
N-ar fi sosit; ei sunt şapte şi suliţe şapte aruncă...]

Primind o mână de ajutor de la mama sa, Enea scapă nevătămat din confruntarea cu cei şapte, credinciosul Ahate îl ajută aprovizionându-l cu suliţe, şi mari italici intră în scenă: Numitor[2], care îşi răzbună cei doi fraţi cu nume greceşti, apoi Clausus sabinul, auruncii lui Halaesus, şi Mesapas, călăreţ de frunte, cum se cuvine să fie un fiu al lui Neptun...

Nu cred că e întâmplător faptul că acest Corydon al câmpurilor de bătălie poartă numele, scurtat cu o silabă, al păstorului nenorocos din a doua *Eglogă:*

Formosum pastor Corydon ardebat Alexin delicias
domini, nec quid speraret habebat...[3]

I Delille:

Et toi, que Clytius â la fleur du bel âge
Entraîne sur ses pas dans Ies champs du carnage,
O malheureux Clydon! ce terrible ennemi
T'eut ravi d'un seul coup le jour et ton ami,
Si Ies fils de Phorcus, ces freres magnanimes,
N'eussent sauve dans toi l'une de ses victimes.
Tous Ies sept sur Enee ont fait voler leurs dards... *• Vezi mai sus, p. 210.

3- Jacques Parichet *(Les Pharaons,* 25-26, 1976), traducere a *Bucolicelor,* p. 48:

Le bersrer Corvdon hmlnit i-.^..*- AI-—-

[Păstorul Corydon ardea de iubire pentru Alexis,
Desfătare-a stăpânului şi ce dorea nu avea...]

Cu siguranţă, Cydon este mai norocos decât Corydon, de vreme ce amorurile sale trecătoare sunt cu adevărat *gaudia* [iubiri] ale sale, şi nu *deliciae* [desfătări, capricii] ale altuia. Totuşi, poetul îl numeşte *infelix* [nefericit], inserând chiar această notă între Clytium şi *noua gaudia* [noua iubire], înainte de *noua*[1]. *Infelix* deoarece, în toiul luptei, pasiunea îl face să nu aibă ochi decât pentru Clytius şi nu pentru duşman? Nu cred că aceasta e explicaţia: intervenţia fiilor lui Phorcus dovedeşte, dimpotrivă, o mare *felicitas* [fericire, noroc]. *Securus amorum* [fără grija iubirii] care urmează indică un alt sens: moartea l-ar fi retras cel puţin, ni se sugerează, din căutarea nesfârşită şi vană care era ocupaţia de bază a iubitorilor de băieţi[2]. Cititorul este liber să-şi imagineze că Vergilius, prin Corydon şi Cydon, a făcut de două ori aceeaşi mărturisire, sau să interpreteze aceste versuri ale *Eneidei,* ca şi a doua *Eglogă,* drept un joc de retorică alexandrină.

în afara acestor împrumuturi din istoria naţională sau din propriile poeme, Vergilius a creat câteodată personaje episodice prin veritabile jocuri de cuvinte.

în cântul al nouălea, în timpul asaltului dat de armata rutulă şi latină asupra întăririlor taberei troiene, Turnus se dezlănţuie. El reuşeşte să prindă un troian exact când acesta încerca să ajungă până la creneluri, de unde să-l tragă în sus tovarăşii săi (vv. 556-558). II trage în schimb Turnus, în jos (vv. 561-562):

Simul arripit ipsum pendentem et magna
muri cum parte reuellit...

[Şi-nşfăcându-l aşa cum atârnă,
Smulge şi-o parte întinsă din zid cu vrăjmaşu-i odată...]

Iar poetul împrumută, cum a făcut-o adesea, două comparaţii din *Iliada* (vv. 563-566):

Dans la sombre hâtraie, ombreuse solitude,
Penetrant chaque jour, ii jetait aux forâts,
Aux montagnes en vain ces plaintes sans appret.

1. Este puţin probabil ca *noua* [noua] să facă referire aici la tinereţea lui Clytius, descrisă îndeajuns în versul precedent: Clytius este pentru Cydon iubirea cea mai recentă dintr-o lungă serie (vv. 326-327). In schimb, sprijinit pe *iaceres* [a zăcea, a fi doborât], *miserande* înseamnă cu siguranţă *miserandus* [nefericit, vrednic de milă]; *cf. Eneida* II, 283, XI, 856.
2. Este şi opinia lui La Cerda: „Cydon infelix dicitur quia sequebatur sua gaudia" [Cydon este numit „nefericit" fiindcă se lăsa pradă iubirii).

qualis ubi aut leporem aut candenti corpore cycnum
sustulit alta petens pedibus louis armiger uncis,
quaesitum aut matri multis balatibus agnum Martius a
stabulis rapuit lupus.

[Vulturul, el purtătorul săgeţii lui Joe, spre-nalturi
Astfel ridică în gheare un iepure-o lebădă albă. Lupul
lui Marte-nchinat, tot aşa din staul răpeşte Mielul de
mama-i cerut plângător.]

Regele rutul nu este comparat cu un lup oarecare, ci cu „lupul lui Marte", *hapax* [o singură ocurenţă] în *Eneida,* care trebuie să fi avut o rezonanţă deosebită pentru cititorul roman[1]. Or, numele troianului pe care acest „lup al lui Marte" îl prinde pe metereze este chiar numele grecesc al lupului, *Lycus:* cei doi se înfruntă deci şi în vocabular, şi în întocmirea poveştii care, începută prin cuvintele (556);

At pedibus longe melior Lycus... [Lycus însă, cu mult mai iute de picior...]

se sfârşeşte cu acestea (v. 566):

...Martius a stabulis rapuit lupus [lupul lui Marte a furat din staul].

în acelaşi cânt, puţin mai departe, regăsim în dublu exemplar un montaj identic: un nume comun inserat într-o comparaţie şi un nume propriu dedus din acesta.

Doi tineri troieni deschid porţile taberei în faţa asediatorilor rutuli care nu se aşteptau la aşa ceva. Cei doi se postează înăuntru, de o parte şi de alta, pentru a-i ucide unul câte unul pe imprudenţii care vor cădea în capcană. Scena este inspirată de un episod al atacului taberei grecilor din *Iliada*[2], iar Vergilius preia de la Homer o comparaţie puternică (vv. 679-682)j

Quales aeriae liquentia flamina circum, siue Padi
ripis, Athesim seu propter amoenum, consurgunt
geminae quercus intonsaque caelo attolunt capita
et sublimi uertice nutant...

[Astfel de-a lungul grăbitelor fluvii, ca Po ori Adige, Pe
înverzitele maluri plăcute semeţ se ridică Gemeni stejari,
avându-şi spre-a cerului boltă coroana Cea neatinsă vreodată de
fier şi-al lor vârf clătinându-şi...]

*• în cânturile războinice ale *Eneidei,* o comparaţie cu un lup nu se mai regăseşte decât de două ori: la începutul celui de-al nouălea, vv. 59-64 (Turnus învârtindu-se în jurul taberei troiene), şi la sfârşitul celui de-al unsprezecelea, vv. 809-813 (Arruns retrăgându-se după ce a ucis-o pe Camilla).

[2]- XII, 127-136.

Aceşti doi stejari formidabili şi fluviul pe care îl străjuiesc dau imediat numele - uşor ridicole - de „Stejărel" *(Quercens)* şi „Acuşor" *(Aquiculus)* primilor doi duşmani care au îndrăznit să treacă de porţi (vv. 683-684):

> *Irrumptunt, aditus Rutuli ut uidere patentes, continuo* Quercens
> *et pulcher* Aquiculus[1] *armis, et praeceps animi Tmarus et*
> *Mauortius Haemon...*
>
> [Grabnic rutulii fac iureş când văd că intrarea-i deschisă. Cât ai clipi
> doară Quercens şi-Aquiculus mândru în arme, Tmarus cu mintea
> aprinsă şi Hemon războinicul crâncen...]

In cântul al unsprezecelea nu mai este vorba de o comparaţie, ci de un cuvânt din discursul unui personaj, care devine eponimul adversarului cel mai apropiat.

Tarchon, conducătorul etruscilor aliaţi lui Enea, îşi mustră oştenii pentru că au dat înapoi în faţa Camillei, o femeie. Ii batjocoreşte (vv. 732-740):

> *Quis metus, o nunquam dolituri, o semper inertes Tyrrheni, quae*
> *tanta animis ignauia uenit ? Femina palantes agit atque haec*
> *agmina uertit! Quo ferrum quidue haec gerimus tela irrita*
> *dextris ? At non in Venerem segnes nocturnaque bella...*
>
> [Ce este teama aceasta şi nici vi-i ruşine, o, leneşi,
> Leneşi etrusci, şi în inimi de unde aşa mişelie?
> împrăştiaţi, vă împinge, pe fugă vă pune-o muiere?
> Ce mai purtaţi dar oţele, ce-s aste zadarnice arme?
> Nu aşa trândavi sunteţi pentru Venus cu lupta de noapte...]

Şi, exemplificând preocuparea lor exclusivă pentru voluptate, el se năpusteşte asupra unui tiburtin aliat al rutulilor. Or, această pradă are un nume foarte asemănător cu *Venus*[1], iar Tarchon procedează într-un mod insolit (742-744):

> *...Venulo adversum se turbidus infert dereptumque ab*
> *equo dextra complectitur hostem et gremium ante suum multa ui*
> *concitus aufert...*
>
> [... şi-n goană ajunge el drept la Venulus;
> Prinde cu dreapta-i în braţe vrăjmaşul răpit de-a călare
> Şi cu puteri uriaşe îl smulge, la pieptu-i strângându-1...]

1. *Aquiculus* este cert (nu -*colus).*
2. Oricare ar fi etimologia veritabilă a numelui - care se- află probabil» alături de cel al zeiţei *Venilia* (vezi *ME,* III, pp. 77-83 şi *Fetes,* pp. 30-31-*Cf. Eneida,* X, 76), în acelaşi raport ca *famulus* [sclav] cu *familia* [totalitatea sclavilor casnici], *Caeculus* cu *Caecilius* etc. Avem însă, alături &

Această îmbrăţişare homerică nu este cea din jocurile, din „luptele nocturne" ale lui Venus, deşi le împrumută forma şi vocabularul, iar mâna etruscului nu cercetează lenjuri fine, nici zorzoane (w. 746-749)[1]:

...Volat igneus aequore Tarchon arma uirumque ferens;
turn summa ipsius ab hasta defringit ferrum et partes rimatur
apertas qua uulnus letale ferat...

[... ca-n văpaie-alergând pe câmpie, Duce pe-ostaşul în arme; îi
rupe acestuia lancea Şi cercetează pe unde-i un loc dezvelit, ca să-
i deie Rana de moarte...]

Iar partenerul său nu îi opune o pudoare deja neînsemnată (vv. 749-750):

...contra iile repugnans sustinet a iugulo
dextram et uim uiribus exit.

[...îi stă împotrivă-ntr-acestea Venulus, Arma-mpingând de la
gâtu-i şi-ntâmpină sila cu silă.]

Printr-o comparaţie magnific delimitată de *Iliada,* Vergilius risipeşte repede această ambiguitate demnă de *După-amiaza unui faun* (vv. 751-758):

Utque uolans alte raptum cum fulua draconem
fert aquila implicuitque pedes atque unguibus haesit;
saucius et serpens sinuosa uolumina uersat
arrectisque horret squamis et sibilat ore,
arduus insurgens; illa haud minus urget obunco
luctantem rostro, simul aethera uerbat alis:
haud aliter praedam Tiburtum ex agmine Tarchon
portat ouans.

[Când, în înalturi plutind, un şoim duce-un şarpe şi-l ţine-n
Cleşte legat şi-i implântă în carne întoarsele gheare,
Cum e rănit, târâtorul se-ntoarce-n sucitele-i noduri,
Solzii grozav şi-i zbârleşte şi-n şuierul gurii, stă ţeapăn

I Delille:

...Le fier Toscan emporte en ses bras vigoureux Et
rhomme et son armure, et dans toute la plaine, Serre
contre son sein, malgre lui le promene; Et, tandis que
d'un bras ii le soutient dans l'air, De sa lance qu'il rompt
l'autre arrache le fer; II cherche, pour l'atteindre au defaut
de l'armure, La place ou doit sa main adresser la
blessure. Venulus. contre Ini s» ^ik™w—i

> Capu-i semeţ; însă şoimul sfâşie pe cel ce se luptă Cu-
> ncovoiatul lui cioc şi cu aripa bate văzduhul. Nu într-altfel, din
> oştirea vrăjamă îşi smulge-acum prada Tarchon voios...]

Exemplul este urmat deîndată şi asistăm la întâlnirea, deloc amoroasă, dintre Arruns „cel logodit cu moartea" şi fecioara Camilla pe care o va ucide prima.

Să încheiem aici cercetarea asupra acelor *minora* [detalii] care s-au insinuat în marea frescă a primei campanii din Italia. Această recunoaştere a unor intenţii trecătoare, uneori maliţioase, întotdeauna ingenioase, aduce oare atingere maiestăţii wates-ului ? în nici un caz. Cei mai inspiraţi poeţi rămân de fapt nişte meşteşugari. Ei nu doar se supun unor planuri precise şi pun în calea revărsării imaginilor zidul proporţiilor calculate, ci sunt şi maeştrii absoluţi ai detaliului şi se folosesc liber, siguri pe ei, de tot ce poate contribui -sunete, evocări verbale, amintiri literare - la a varia, a salva de la monotonie „părţile lungi" ale operei. Şi apoi, poetul se mai şi amuză uneori. Să meditǎm la minunea hugoliană:

> Tout reposait dans Ur et dans „j'ai-rime-â-dait".

Să ne gândim la pictorii de scene religioase care, în mulţimea ce participă la un mare eveniment, împrumută unor personaje chipul părinţilor lor sau propriul lor chip. Să nu uităm nici că, până şi în executarea unei opere la care ţine foarte mult, artistul are momente de oboseală sau, să fim sinceri, de plictis. în studenţie, bunul meu profesor Portunat Strowski, care obişnuia să pregătească strălucitoare cursuri publice într-un timp foarte scurt, m-a trimis într-o zi în mare grabă la Biblioteca Naţională să colaţionez câteva pagini dintr-un manuscris al lui Lamartine, *Jocelyn,* cred. Nu mică mi-a fost mirarea când am citit de mai multe ori, pe marginea celor mai patetice dezvoltări poetice: „mai mult de cincizeci de versuri", „încă treizeci de versuri"...

—-

III. Ritualuri
(Chestiuni romane 20-22)

Două exemple se adaugă celor, deja numeroase, în care un ritual vedic corespunde unui fapt ritual roman şi în care abundentele explicaţii ale indianiştilor, în contexte variate, suplinesc pierderea comentariilor istoricilor antici romani.

Este cazul, pe de altă parte, să se actualizeze dosarul inscripţiei arhaice descoperite în 1899 la Lapis Niger, care suscită un interes sporit ca urmare a săpăturilor fructuoase făcute recent în Comitium şi în Forum, în lipsa unor elemente noi de interpretare. Cum regula artei augurale, căreia, după opinia mea, îi garantează vechimea, pare la rândul ei să fie clarificată prin intermediul unui imn vedic, din nefericire nedescifrat în întregime, reproduc fără modificări notabile o propunere publicată curând după interpretarea mea din 1951.

20. „Te, amata, capio"

„Luând-o"[1] pe fetiţa pe care voia să o facă vestală şi, se pare, numai în această împrejurare, Marele Pontif o numea *amata*[2]. Acest cuvânt a produs atât la exegeţii antici, cât şi la cei moderni tot felul de interpretări ciudate. Unii, acceptându-l în sens propriu, au conchis că marele pontif şi fetiţa formau, teoretic, un cuplu conjugal, dublură a cuplului *rex-regina.* Alţii, mai numeroşi, au dat înapoi în faţa acestei ipoteze scandaloase şi, pentru mai multă siguranţă, au refuzat să admită că *amata* ar fi aici participiul trecut pasiv al verbului „a iubi": ei au văzut în acest cuvânt fie transcrierea doricului d5p.dTa „in-domita [neîmblânzita], fecioara"; fie participiul verbului **amare,* echivalentul lui *emere* [a cumpăra] în sensul său primar de „a lua", fie chiar o deformare a lui *Amita* („mătuşă"!), lecţiune preluată de la Dionis din Halicarnas; fie un nume propriu, cel al primei vestale, aşa cum presupunea Aulus Gellius (I, 12, 9); fie, în ultimă instanţă, un împrumut din etruscă... Nimic din toate acestea nu e plauzibil. Titulatura vedicului la Agni recomandă o altă interpretare.

Agni primeşte două epitete liturgice, ale căror prelungiri în epopee au fost explorate admirabil de dl Stig Wikander şi al căror raport conceptual este evident[3]: el este *yâviştha,* „cel mai tânăr" şi *priyâ,* „cel iubit". „Dacă alţi zei sunt *yuvăn* «tânăr», spune dl Wikander,

1. Aceste reflecţii au fost publicate în *REL,* 41, 1964, pp. 90-91.
2. Aulus-Gellius, 1,12, 14: *In libroprimo Fabii Pictoris quae uerbapontiftcem maximum dicere oporteat, quum uirginem capit, scriptum est. Ea uerba sunt: „Sacerdotem Vestalem quae sacra faciat, quae ius siet sacerdotem Vestalem facere pro populo Romano Quiritibus, utei quae optuma lege fuit, ita te, amata, capio"* [în prima carte a lucrării lui Fabius Pictor (De *iure pontifico* - n.tr.) s-a menţionat ce cuvinte trebuie să rostească marele pontif, când ia o fecioară. Acestea sunt: „Te iau pe tine Amata, ca preoteasă vestală, care să oficieze sacrificiile, pe care se cuvine să le oficieze preoteasa vestală în numele poporului şi al cetăţenilor romani, aşa cum au fost ele rostuite prin cea mai dreaptă lege"]. Despre utilizarea de către Vergilius a personajului Amatei în legenda italică a lui Enea, vezi mai sus, p. 215.
3. „Nakula et Sahadeva", *Orientalia Suecana,* 6, 1957, pp. 66-96. Frazele pars *vnr* fî citate sunt. rit» In na<»<<>«la 07 $_0$; QO

numai el este «cel mai tânăr» *yâviştha* : de patruzeci şi una de ori din patruzeci şi două, *yâviştha* se referă la Agni, iar *yâviştlıya* îi aparţine în exclusivitate. Pe de âită parte, este cel mai popular, cel mai iubit dintre zeii rgvedici, justificând exprimarea acestui privilegiu prin adjectivul *priyâ,* «iubit», superlativul *preştha* (sau *prăyişţha),* sau prin termenii compuşi *purupriyâ,* «foarte iubit», *priyajăta,* «iubit de când s-a născut», sau prin sinonime ca *mandră,* alăturat uneori lui *priyâ, purupriyâ, sâkhă,* «prieten» etc." Suntem siguri că această dublă reprezentare era prevedică, indo-iraniană, pentru că, remarcă tot dl Wikander, *Atar,* Focul din *Avesta,* este iubitul lui Ahura Mazdă şi „chiar acesta este epitetul propriu naturii sale, *frya,* adică acelaşi cuvânt ca şi *priyâ"*; de asemenea, pentru că este şi „cel mai mic dintre fiii săi, *yazus pu9ra".*

Valoarea acestor două epitete se înţelege imediat. Focul domestic este în mod evident cel mai bun prieten al omului, atât în viaţa de zi cu zi, cât şi în raporturile sale sacrificiale cu zeii. Dacă, pe de altă parte, i se spune „cel mai tânăr", este vorba despre o expresie a misterului ce îl caracterizează şi pe care indienii îl explicitează în epitete paradoxale precum „urmaş al lui însuşi", „urmaş al Apelor": *yâviştha* înseamnă că el nu conteneşte să se nască şi să renască înzestrat cu această „forţă vitală" care, aşa cum a arătat Emile Benveniste, i-a dat numele lui *yuvân,* „tânărului".

Cea mai veche mitologie romană a focului trebuie să fi cunoscut aceeaşi dublă reprezentare, exprimată prin reguli rituale. Prin intermediul vestalei - atât prin vârsta noii preotese, cât şi prin calificarea care i se dădea cu ocazia lui *captio*[1] [luarea în posesie]: foarte tânără[2] şi *„amata"* - era definită însăşi zeiţa focului (deoarece la Roma focul binefăcător era patronat de o divinitate feminină, şi nu masculină). Această reprezentare a dispărut o dată cu prăbuşirea totală a mitologiei naţionale: Vesta este lipsită de chip, nu are legături divine, nici aventuri. însă, la fel ca în cazul zeiţei Aurora de exemplu[3], stipulările, actele şi cuvintele rituale, pe care le justificase iniţial s-au păstrat.

Nu este cazul, prin urmare, nici să torturăm etimologia termenului *amata,* nici să îl scriem cu majusculă, nici să deducem din el vreo formă de tandreţe, fie şi stilizată, conjugală sau paternă, între vestală şi pontif[4]; justificarea adusă astfel acestei străvechi vocabule se

1. Este un lucru obişnuit ca oficianţii cultului unei zeităţi, preoţi sau credincioşi, să imite comportamentul atribuit acelei zeităţi.
2. între şase şi zece ani.
3. Vezi *ME,* III, prima parte şi primul apendice.
4. Dl Wikander a demonstrat că epitetul *priya* care, în epopee, îl caracterizează de asemenea diferenţial pe „cel mai tânăr" dintre cei cinci fraţi

PănHava fnprsnnni alo ^5nii JflrrSfi.^ «„«„;«!«

adaugă la numeroasele paralele recunoscute de-a lungul timpului între teologiile sau ritualurile focului din India şi de la Roma. Celor trei focuri indiene de sacrificiu - focul stăpânului casei, focul împotriva spiritelor rele, focul ofrandelor -, stabilite în orice arie sacrificială temporară pe durata operaţiunii sacre, le corespund, în cadrul ariei unitare şi permanente constituite de Roma (mai ales zona de la Palatul regal, Regia la Via Sacra), vatra naţională a templului Vestei *aedes Vestae,* focul Vulcanaliilor şi focurile sacrificiale *(arae),* aprinse pentru fiecare sacrificiu în faţa fiecărei *cella* [sanctuar] pentru transmiterea ofrandelor[1]. Opoziţia dintre forme, circulară în cazul primului termen dreptunghiulară pentru al treilea, domină ambele serii, cu aceeaşi valoare simbolică[2]. Detalii ale ritualului de instalare a focurilor indiene sau ale mitologiei lui Agni clarifică mai multe reguli specifice întreţinerii şi folosirii lui *aedes Vestae*[3] (măturarea anuală a unei improbabile „cenuşi"; pregătirea şi conservarea saramurii sacre *mola salsa;* îndepărtarea apei; *cf.,* în epopeea indiană ca şi în Italia, fecundarea unei femei de către o flacără ieşită din vatră[4]), precum şi un rit al Vulcanaliilor (aruncarea în foc a unor peştişori vii, în cadrul sărbătorii anuale)[6]. în sfârşit, poziţia „extrema" [la unul din capete] a Vestei în enumerările sau invocările mai multor zeităţi se alătură obiceiului iranian (atât avestic, cât şi oset) şi unuia din cele două obiceiuri vedice concurente (Agni „primus" sau „extremus")[6] [Agni cel dintâi sau cel din urmă].

caracterizează şi eroina care este transpunerea epică a „zeiţei multifuncţionale" (de tip Sarasvati-Anahita; în *RgVeda,* femininul*priya* nu se referă decât la Sarasvati şi Aurora; în *Avesta,* singura figură feminină numită fri9a- este Spanta Armaiti, arhanghelul sublim al „zeiţei multifuncţionale"). Or, acest epitet este cel care a devenit, la germani, însuşi numele acestei zeiţe: **Friyo-* (lombardul *Frea,* v.-isl. *Frigg* etc). *• *Rituels,* 1954, cap. II („Aedes rotunda Vestae" [Templul rotund al Vestei]) *RRA*[2], 1974, pp. 318-322 („Les feux du culte public").

2. *Ibidem.*
3. „Trois regles de *Vaedes Vestae", REL,* 37, 1959, pp. 94-102, rezumat în *RRA*[2], pp. 324-326.
4. *RRA*[2], p. 72 şi n. 1.
5. „Les *pisciculi uiui* des Volcanalia" [peştişorii vii de la sărbătoarea lui Vulcan], *REL,* 36, 1958, pp. 121-130; *RRA*[2], p. 328.
6. *Tarpeia,* 1947, pp. 102-104; „Vesta extrema", *REL,* 39, 1961, pp. 250-257, rezumat în *RRA*[2], p. 329; *Romans de Scythie et d'alentour,* 1978,

21. Iupiter şi victimele masculine

O definiţie a lui Varro[1], salvată de polemica Sfântului Augustin *(Ciuitas Dei,* 7, 9), marchează în termeni foarte clari poziţiile relative ale lui Ianus şi Iupiter: unul este zeu al începuturilor,*prima,* celălalt al momentelor de vârf, *summa.* Acest lucru este perfect adevărat şi se traduce în calendar prin punerea Calendelor (începutul fiecărei luni) sub semnul lui Ianus, iar a Idelor (mijlocul lunii) sub semnul lui Iupiter. Pe această diferntă se grevează o alta, rituală, ilustrată de prima carte a *Fastelor* lui Ovidiu, consacrată lui Ianus: la *agonium-ul* [agoniul] din 9 ianuarie, Ianus primeşte, din mâinile lui *rex sacrificulus,* un berbec întreg, „soţul oii lânoase" (333-334, unde *numina,* după versul 318, nu poate desemna decât persoana lui Ianus):

... rex placare sacrorum
numina lanigerae coniuge debet ouis[2].

[regele sacrificiilor e dator să împace divinitatea prin soţul oii lânoase].

La Ide, dimpotrivă, „marele Iupiter" va primi în templul său doar *uiscera* [măruntaiele] (impropriu, pentru *exta* [măruntaie sacrificate zeilor]) ale unei oi înjunghiate, din mâinile flaminului său, fără îndoială (587-588).

Idibus in magni castus Iouis in aede sacerdos
semimaris flammis uiscera libat ouis. [La Ide, preotul sfânt al marelui Iupiter îi consacră în templu prin ardere, măruntaiele unui berbec castrat].

Ritualul arvalilor prezintă aceeaşi opoziţie. Lui Ianus şi lui Marte, şi numai lor, li se sacrifică berbeci întregi, *arietes* (cu precizarea

1. Prima parte a acestor observaţii a apărut *înREL,* 39, 1961, pp. 242-250.
2. Varro, *De lingua lat.,* 6, 12: *agonales (dies),per quas rex in regia arietem immolat* [<se numeso zile agonale, cele în care regele sacrifică în palat un berbec]. Zilele *agonales* trebuie să fie zile „directoare", care încep o anumită perioadă. Este deci firesc ca sacrificiul să fie oferit zeului care guvernează *vrima.*

altilaneos [cu lână bogată] pentru Marte); lui lupiter şi unei serii de zei mai puţin importanţi, oi castrate, *uerueces* (cu precizarea *altilaneos* numai pentru lupiter); zeităţilor feminine, oi femele, *oves.* Astfel, dintre marii zei, lupiter, zeu al momentelor de vârf, *summa,* se distinge de Ianus şi de Marte prin faptul că aceştia din urmă primesc animale întregi, iar el animale ciopârţite[1].

Regula este mai generală, iar în legătură cu acest subiect dispunem, printre alte mărturii, de amuzantul capitol din *Saturnaliile* lui Macrobius (3, 10), în care Evangelus, plictisit să tot audă laude la adresa ştiinţei infailibile a lui Vergilius, începe să-i caute cusururi, arătând că la începutul cântului al treilea al *Eneidei,* poetul a pus următoarele cuvinte în gura lui Enea:

Caelicolum regi mactabam in litore taurum [Sacrificam
pe ţărm un taur stăpânului zeilor].

Mai neştiutor decât primul paznic de templu, Vergilius nu cunoştea prin urmare nici principiul consemnat de Ateius Capito, *Ioui tauro uerre ariete immolari non licet* [Nu-i îngăduit să aduci lui lupiter o jertfă, constând într-un taur, un porc, un berbec], nici teza lui Labeo, după care taurul nu le putea fi sacrificat decât lui Neptun, Apollo sau Marte.

Praetextatus răspunde pertinent că Vergilius a dovedit în alte situaţii că ştia prea bine faptul că taurul era destinat sacrificiilor către Neptun şi Apollo ; el adaugă, mai puţin pertinent, că, în situaţia de faţă, Vergilius a dorit să prezinte un sacrificiu viciat: pentru că jertfirea taurului către lupiter nu îl îmblânzise pe zeu, a fost urmată de un miracol teribil,

horrendum dictu et uisu mirabile monstrum
[o uimitoare arătare, cumplită de spus şi privit].

„Deci, Vergilius a imaginat aici o victimă improprie *(hostiam contrariam fecit* [a adus o jertfă necuvenită]) luând în considerare evenimentele care aveau să urmeze *(ergo respiciens adfutura* [căutând deci la viitor])"[2].

In mărturiile rămase despre ştiinţa sacră a romanilor, această prescripţie, în general respectată[3], nu este explicată. Care îi este oare sensul? Frazer *(The Fasti...,* 1929, voi. II, pp. 215-219) a com-Parat-o, alături de câteva fapte greceşti la fel de inexplicabile, cu

- Ase vedea detaliul (Henzen) şi comentariul în *Tarpeia,* 1947, pp. 144-145.
- Este mai probabil ca Vergilius să nu prefigureze nici un ritual roman în această faptă a lui Enea, vezi mai jos, p. 236.
- Unii antici (Granius Licinianus în Macrobius, *Sat.,* I, 16, 30), urmaţi de unii moderni, au considerat că aceasta nu era valabilă şi că lupiter

ofranda vedică a berbecilor castraţi adusă morţilor, ofrandă de înţeles, de vreme ce, spune el, neputinţa victimei corespunde slăbiciunii sufletelor despărţite de trupuri: această explicaţie nu este însă aplicabilă în cazul lui lupiter, care nu este nici afectat de moarte, nici slăbit, ci actual şi în acţiune.

In al doilea eseu din culegerea mea *Tarpeia,* 1948, pp. 145,147-148, reţinând în special contrastul dintre victimele castrate ale lui lupiter şi virilitatea animalelor jertfite lui Marte, am remarcat că el simboliza diferenţa dintre tipurile de putere ale unui zeu şi ale celuilalt: puterea lui lupiter nu stă în „forţa sa fizică", pe când cea a lui Marte impune o virilitate completă şi agresivă. Această explicaţie, bazată pe funcţia şi pe natura specifică a zeilor suverani, mi se pare în continuare acceptabilă, *însă.* unele observaţii în legătură cu India duc la completarea ei cu o alta, referitoare la starea şi la valoarea victimei înseşi.

In India vedică, una dintre victimele speciale, diferenţiate[1], ale zeilor „primului nivel" - zeii suverani Mitra şi Varuna, zeul-preot Brhaspati - este uasa, adică vaca stearpă[2]. Ea este contrariul vacii *aştăpadl,* „cu opt picioare, gestantă", jertfită lui Aditi şi Măruţilor *(devavisafy,* clanuri divine, plebe divină opusă frecvent în ritualuri lui Indra, stăpân al *kşatra)* într-un episod al consacrării regale *(răjasvya),* a cărui desfăşurare am comparat-o în altă parte cu *Fordicidia romane*[3]. Contrastul iese în evidenţă într-un caz pe care ritualiştii l-au prevăzut.

La sfârşitul oricărui sacrificiu de soma, după baia de purificare, după oblaţia finală *{udayaniyeşti)* şi imediat înainte de a da foc la vedi, are loc ofranda vacii sterpe[4] pentru Mitra şi Varuna. Actele şi cuvintele rituale sunt cele specifice sacrificiului sângeros obişnuit,

caz, ar trebui admisă existenţa a două şcoli de ritualişti, căci textul lui Ateius Capito este categoric şi, după cum am văzut, confirmat de practică în împrejurări importante, verificate.

1. Abundenţa ritualurilor indiene nu comportă o regulă unitară. *Vasa* lui Mitra-Varuna ocupă însă un loc privilegiat, la finalul diverselor tipuri de sacrificiu somic, de la cel mai simplu la cel mai complicat.
2. *Vasă* desemnează fie vaca stearpă, fie vaca fertilă atunci când nu este gestantă. în cazul discutat aici, faptul că este vorba de o vacă stearpă reiese din texte ca *SatBr,* 4, 5, 1, 8-9.
3. *Rituels indo-europeens ă Rome,* 1954, cap. I: „Fordicidia", rezumat în *RRA*[2], pp. 376-378.
4. Care poate fi înlocuită, dacă nu se dispune de o astfel de vacă, cu ofranda unei *ămikşă,* turtă de lapte prins. Vaca sau turta este numită *maitrăvaruny anubandhyă* („legată după [sacrificiu]") sau *ămikşă. SatBr-,* 4, 5, 1, 9 prevede şi că vaca stearpă poate fi înlocuită cu un „bou tânăr

(aDarent imnrnnrin înră ncntni *nmrraara)*

cuvântul „ţap" fiind înlocuit cu „vacă stearpă", iar numele Indra şi Agni - cu Mitra şi Varuna. Se poate întâmpla însă ca vaca, pe care o considerau cu bună credinţă drept stearpă, să fie gestantă, fapt descoperit cercetându-i măruntaiele. Iată cum prevede şi tratează acest caz *SatapathaBrăhmc w* (4, 5, 2, 1-2):

> Oficiantul (adhvaryu) îi spune sacrificatorului: „Dă la o parte membrana de pe intestine!". Când sacrificatorul a dat-o la o parte, (adhvaryu) îi spune să pipăie, poate este vreun făt. Dacă nu găsesc, nu au de ce să-şi facă griji. Dacă găsesc, este nevoie de o ispăşire.
>
> Căci de bună seamă nu este bine ca, gândind că nu este decât una (o fiinţă), ei să facă (riturile) ca şi cum ar fi într-adevăr una (şi de fapt să fie două), (şi la fel nu este bine dacă), gândind că sunt două (fiinţe), să facă (riturile) ca şi cum, într-adevăr, ar fi două (şi să nu fie decât una).

Vaca în mod nepotrivit gestantă este atunci jertfită după ritualul care se obişnuieşte în cazul „vacii cu opt picioare", aleasă conform prescripţiilor, pentru *răjasuya.* Nu mai poate fi însă oferită lui Mitra şi Varuna; este oferită atunci Măruţilor „plebe divină", şi perechii Cer-Pământ, care reglementează, în mod avantajos pentru oameni, această situaţie delicată.

Este remarcabil că ritualul indian consideră accidentul în cauză ca putând fi îndreptat. La *fel* se întâmplă la Roma, *mutatis mutandis*; la sfârşitul capitolului citat mai sus, Praetextatus îi răspunde lui Evangelus:

> ...Vergilius ştia prea bine că această greşeală (taurul oferit lui Iupiter) nu era de neispăşit. într-adevăr, Ateius Capito, pe care i l-ai pus împotrivă, adaugă cuvintele următoare: *si quis forte tauro Ioui fecerit, piaculum dato* [dacă cineva s-ar întâmpla să-i ofere lui Iupiter ca jertfă un taur, să facă un sacrificiu de ispăşire],

în starea ritualului descrisă de brahmana, pe lângă vaca stearpă oferită perechii Mitra-Varuna, care este cu siguranţă cea mai veche, figurează alte două vaci sterpe, jertfite una zeilor Visve Devăh, cealaltă iui Brhaspati[1]. Aceasta este încă o formă simplă. La sfârşitul ritualurilor *asvamedha* şi *puruşamedha,* unde totul este amplificat şi multiplicat, nu mai este sacrificată o vacă stearpă, ci 21 şi respectiv H; în acest ultim caz, 3 sunt pentru Mitra-Varuna, 3 pentru Visve Devăh, cinci pentru Brhaspati. Explicaţiile pe care le dă *SatBrăhm.* [s]unt interesante[2], însă nu se referă la problema noastră, nici la [a]dăugarea zeilor Visve Devăh la Mitra-Varuna şi la Brhaspati.

• *SatBr.*, 4, 5, 1, 10-11.

I 4, 5, 1, 6 *(cf. TaittSamh.,* 6,6, 7, 3-4 etc.: de ce lui Mitra şi Varuna? deoarece Mitra ia (în contul sacrificatorului 1 *ccp» ro a* fno+ k;~« ~—-•« — •■■

Oferirea de vaci sterpe zeilor suveranităţii sacre şi zeului-brahman la finalul sacrificiilor de soma se conformează unei reguli care a fost uneori explicată prin cupiditatea brahmanilor, dar care are o raţiune mai profundă: orice vacă stearpă, din orice turmă, aparţine de drept brahmanilor şi, dacă o cere un brahman, nu i se poate refuza fără riscul unor pedepse asupra persoanei şi familiei. Această exigenţă a furnizat subiectul mai multor imnuri din *AtharvaVeda* care, în formulări destul de numeroase pentru a găsi printre ele şi unele deosebit de clare şi de frapante, explică afinitatea vacii sterpe pentru funcţia suverană şi sacerdotală. Este o afinitate care poate fi rezumată astfel: fiind sterilă, ea produce mai mult decât celelalte, ea produce totul; fiind deficientă fizic, ea este atotputernică din punct de vedere mistic. Este de fapt, transpus la un animal, tipul de paradox pe care l-am semnalat adesea[1], în India precum şi la scandinavi, în legătură cu zeii de nivel suveran a căror putere specială (previziunea, guvernarea destinului, patronarea procedurilor juridice, punerea în mişcare a tuturor proceselor etc.) vine din faptul că nu au sau au pierdut organul obişnuit, vulgar, al acestei puteri (un ochi, ambii ochi, mâna dreaptă, amândouă mâinile etc). Iată câteva expresii din aceste imnuri[2]. Mai întâi despre obligativitatea darului, *AV,* 12,4:

> 10. Când se naşte, vaca stearpă se naşte pentru zei împreună cu brahmanii *(jăyamănăbhi jăyate devănt sâbrăbrahmanăn vasă)*; de aceea ea trebuie să fie dată brahmanilor; aceasta se numeşte „păstrarea bunului său propriu" *(svâsya gopanam).*
>
> 12. Oricine nu vrea să dea această vacă a zeilor *(devănăm găm)* fiilor de *rşi* care o cer, acela cade pradă mâniei zeilor şi furiei brahmanilor.
>
> 13. Orice folos ar avea (pentru el însuşi) de la vaca stearpă, el trebuie atunci să caute alta *(yo asya syăd vasăbhogo anyăm iccheta târhi sâh).* Dacă nu o dă, ea îi va face rău omului acela *(himste âdattă puruşam)...*

firească a celor doi zei suverani complementari, în ariergardă, pentru a face să „treacă" orice sacrificiu (dl D.J. Hoens, în cartea sa *Sănti,* 1951, p. 104, crede că vaca stearpă oferită lui Mitra şi Varuna la sfârşitul ritualului „removes evil powers by means of her own evil power, barrenness"; textele nu spun acest lucru, care oricum nu s-ar aplica părţii „Mitra" a operaţiei, şi vom vedea, prin intermediul unor texte din *AtharvaVeda,* că sterilitatea nu este aici o „evil power"). - 13, 5, 4, 25: De ce Brhaspati? Deoarece este brahmanul (neutru), deci „sfârşitul", ş[1] astfel „oficiantul se stabileşte în final în brahman".

1. Cel mai recent, *ME,* I, pp. 145-165, *ME,* III, pp. 264-283.
2. Multe expresii sunt obscure si au prilejuit discuţii care nu interesează

16. Ea poate aştepta până la trei ani fără să-i fie recunoscută calitatea (de a fi stearpă *(câred evă traihăyanăd ăvijnătagadă sati);* când (posesorul) îşi dă seama că vaca e stearpă, o Narada, atunci trebuie să caute brahmani (ca să le-o dea).

20. Zeii sunt cei care cer vaca stearpă, sub înfăţişarea brahmanilor...

26. Brahmanii o cer pentru aceştia (toţi), pentru Agni şi Sona [cei doi zei sacrificiali, cei mai apropiaţi de brahmani], pentru Kăma [„Dorinţa" sau: pentru, după dorinţa (lor)? *cf.* 35], pentru Mitra şi Varuna [cei doi mari zei suverani] *(agnişomăbhyăm kămăya mitrăya vâriuiăya ca* I *tebhyo yăcanti brăhmanăh).*

38. Celui care face mâncare din vaca stearpă la el acasă *(amă,* pentru folosinţa lui personală), Brhaspati [zeul-brahman] îi cere (ca răspunzători) fiii şi nepoţii.

Apoi, în privinţa raţiunilor şi efectelor mistice ale darului, *AV,* 12, 4.

18. Celui care nu îi cunoaşte mamela *(udhah)* şi nici ugerul *(stânăn)* [adică proprietarul laic al vacii sterpe], ea îi dă, fiind mulsă [mistic], cu amândouă *(ubhâyenaivăsmai duhe),* dacă a fost în stare să dea vaca stearpă.

35. Cu turta de sacrificiu ca viţel, dând lapte bun, ea se apropie de el în lume, vaca stearpă îi îndeplineşte, mulsă fiind *(duh-),* toate dorinţele celui care o dă în dar *(săsmai sărvăn kămăn vasă pradadii.se duhe).*

însă puterea vacii sterpe este exaltată la maximum în AV, 10, IO[1]: ea este prezentată drept creatoarea şi păstrătoarea prin excelenţă (4, 14, 15, 16, 25...); ca asemănătoare întregului şi părţilor (20, 21, 26...); în sfârşit, ca dătătoare a unui lapte sau a unui embrion paradoxal. Iată câteva expresii ale acestui al treilea aspect:

7. Mamela ta este Parjanya [zeul ploii], fulgerele" sunt ugerele tale, o, vacă stearpă *(udhas te bhadre parjânyo vidyutas te stână vase)*!

8. Tu dai, când eşti mulsă *(duh-),* mai întâi apele *(apâh),* apoi, o, vacă stearpă, câmpurile roditoare *(urvârăh),* apoi, în al treilea rând, tu dai, când eşti mulsă, regalitatea, hrana, laptele *(răştrăm... ânnam kşirâm).*

10. ...Vrtrahăn [= Indra], în mânia lui, ţi-a luat laptele *(păyah),* o, vacă stearpă!

11. Laptele pe care ţi l-a luat, înfuriat, stăpânul bogăţiilor [= Indra], o, vacă stearpă, îl păzeşte astăzi cerul *(rakş-)* în trei vase *[trişti pătreşu].*

23. Totul tremura, când se năştea, în faţa fătului celei care nu naşte *(sârve gărbhăd avepanta jăyamănăd asusvâh),* căci se spune că ea „[vaca stearpă] l-a născut" *(sasuva hi tam ăhuh).* Căci prin *brahmani* (neutru) s-a făcut în ea fătul (?)[2]

|- L. Renou, *EVP,* 2, 1956, p. 96.

■< Au fost propuse şi alte traduceri ale acestor formnlp pnicrmntiVo

30. Vaca stearpă este cerul, vaca stearpă este pământul, vaca cerească este Vişnu, Prajăpati; Sădhya (specie de zei primordiali) şi Vasu au băut laptele muls de la vaca stearpă *(vasayă dugdhăm apibari).*

31. Zeii Sădhya şi cei care sunt Vasu au băut laptele vacii sterpe, lor le place foarte mult laptele ei *(te vai bradhnâsya vişţâpi păyo asyă apăsate).*

In virtutea prescripţiei a cărei respectare era generalizată, dacă nu absolutizată, ca sexul victimei să corespundă cu cel al zeităţii, lui Iupiter nu i se puteau oferi vaci sau oi sterpe; el primea prin urmare taurul sau berbecul castrat *(bos mas* [bovină de sex masculin]; Ovidiu: *semimas ouis*[1] [berbec castrat]). Din timpurile în care liturgistii romani nu lăsaseră încă să se piardă speculaţiile naţionale care justificau riturile, este posibil ca sterilitatea victimelor masculine ce i se ofereau să fi avut acelaşi sens îndrăzneţ, aceeaşi pretenţie la o putere superioară ca şi sterilitatea victimelor femele oferite omologilor săi vedici Mitra-Varuna şi Bihaspati şi aceea a vacilor vii cerute de clasa brahmanică[2].

Dl G6rard Capdeville a propus recent o corectare a tezei pe care tocmai am reprodus-o aproximativ în formularea ei din 1961[3].

I. *Bos mas*

El a studiat utilizările unor expresii cum ar fi *bos mas* şi a fost de părere că acestea desemnează nu animale castrate, ci mai degrabă masculi deplini, care fie nu sunt folosiţi în calitatea lor de masculi, fie sunt încă improprii fiziologic, dată fiind vârsta lor fragedă, pentru fecundare. Această interpretare nu ar schimba cu nimic filosofia care stă la baza regulii romane: ar trebui doar să se gloseze, în sens negativ: „Iupiter nu acceptă ca victimă masculi (bovine, porcine, ovine) folosiţi sau apţi pentru reproducere"; sau, pozitiv: „Nu este legal să i se ofere lui Iupiter, ca masculi deplini, decât impuberii sau cei pe care omul îi sileşte la abstinenţă". Nu sunt convins că dl Capdeville are dreptate în totalitate. Pe lângă faptul că în stabilirea destinaţiei victimelor ceea ce se ia în considerare sunt semnalmentele lor anatomice, independente de om, şi nu utilizarea care li se dă în economie, distingerea a două tipuri de „mascul deplin, adult", cel

1. Vezi mai sus, p. 228.
2. *Cf.* tăcerea considerată drept cuvântul cel mai puternic: L. Renou, „La valeur du silence dans le culte vedique", *JAOS,* 69, 1949, pp. 11-18; şi lucrarea mea *Deesses latines et mythes vtdiques,* 1956, cap. II (Diva Angerona).
3. *Melanges J. Heurgon,* 1976, I, pp. 117-123, *„Taurus et bos mas".*

care este şi cel care nu este destinat reproducerii, mi se pare artificială, cum este de altfel, chiar pentru faptele iraniene, capitolul lui Emile Benveniste pe care se bazează dl Capdeville. Aş crede mai curând că expresia *bos mas,* căci despre aceasta este vorba în esenţă, nefiind tehnică, nu avea un sens riguros fixat; că ea putea avea desigur sensul pe care i-1 dă dl Capdeville; dar că, atunci când *bos mas* era opus lui *taurus,* era vorba de un animal mascul, imuabil mascul, căruia îi lipsea totuşi ceea ce caracteriza înainte de toate taurul, testiculele.

Obiecţiile aduse acestei traduceri, în privinţa căreia am şansa rară de a fi în consens, după G. Wissowa, cu K. Latte, nu sunt valabile. Iată cum le formulează dl Capdeville:

> Aşa cum a observat K. Krause [articolul *hostia* al lui Pauly-Wissowa, supl. V, 1931, col. 260], ar fi foarte ciudat să se numească *mas* un animal care a fost lipsit de virilitatea sa, mai ales că există în limbă cuvântul *semimas.*

Este totuşi un fapt dovedit că *semimas,* cuvânt ce apare de altfel destul de rar cu sensul de „castrat", adică în afara valorii sale proprii de „hermafrodit", nu este folosit decât în cazul animalelor mici (gali-nacee: Varro, *De re rustica,* 3, 9, 3 = *Columella* 8,2,3; ovine: Ovidiu, *Faste,* 1, 586); nu apar *equus semimas* [cal castrat], *bos semimas* [bou castrat] şi, dintr-un motiv necunoscut, *bos semimas* este înlocuit - limbajul are capriciile sale - cu *bos mas.* In privinţa acestei ultime expresii, faptul de a fi castrat nu îi ia animalului natura sa masculină, nici numelui său genul gramatical; opusă lui *taurus,* vechi cuvânt indo-european care desemnează pretutindeni masculul deplin, dubla notaţie trebuie să însemne „bovină de sex masculin", excluzând „vaca", dar şi, excluzând „taurul", „bovină care nu mai are ceea ce se cere pentru a fi numită astfel".

> A considera echivalente în ceea ce priveşte castrarea, mai spune dl Capdeville, expresiile *bos mas* şi *semimas ouis,* aşa cum face dl Dumezil, ni se pare total nejustificat, atunci când citim de exemplu la Varro *[De re. rust.,* 3, 9, 3, despre păsările de curte] *ex quis generibus proprio nomine uocantur feminae quae sunt uillaticae gallinae, mares galii, capi semimares, qui sunt castraţi* [din aceste specii sunt numite, cu un termen adecvat, *femele,* găinile domestice, *masculi,* cocoşii, pe *jumătate masculi,* claponii, care au fost castraţi].

Textul lui Varro nu spune *gallus mas* [cocoş mascul], cu *mas* [mascul] în apoziţie, ci spune simplu, clasificator, prin opoziţie cu *feminae* [femele] şi cu *semimares castraţi* [semimasculii castraţi], că *mares* [masculii] deplini sunt numiţi „cocoşi", *galii,* cu *mares* subiect Şi *galii* atribut, ceea ce nu are nici o legătură cu întrebarea: „de ce *bos m.ns* pst.p deosebit de t.anrna?"

Sub aceste rezerve, cred într-adevăr că importantă nu e castrarea propriu-zisă, ci faptul că animalul sacrificat lui lupiter este, dintr-un motiv oarecare - şi nu văd decât două: imaturitate şi castrare -, inapt să fecundeze.

II. *lupiter şi taurii*

In pofida regulii lui Ateius Labeo, s-au descoperit în literatură, aproape în exclusivitate în poezie, o serie de cazuri în care victima oferită lui lupiter este un mascul deplin. In majoritatea lor, conflictul nu este decât aparent.

1) Dl Capdeville are dreptate să sublinieze că limbajul poetic cultivă, în nomenclatura anumitor specii animale, şi anume a bovinelor, o confuzie care nu afectează niciodată sensul, dar care estompează, alterează chiar specificaţiile proprii: adesea *taurus* nu este decât un substitut „nobil" al lui *bos.* Atunci când Vergilius *(Georgice,* I, 45-46) înhamă un *taurus* la căruţă, este clar că»e vorba de fapt de mai umilul „bou", sau „bovină". Aşa se întâmplă probabil în mai multe dintre pasajele, obligatoriu solemne şi cu limbaj susţinut, care vorbesc despre un *taurus* sacrificat lui lupiter.

2) In alte cazuri, poeţii menţionează într-adevăr sacrificarea unui taur lui lupiter, dar în legende greceşti care nu influenţează religia romană. De pildă Ovidiu, *Metamorfoze,* 4, 749-753: după eliberarea Andromedei,

> *dis tribus iile* [= Perseu] *focos totidem de cuspide ponit: laeuum*
> *Mercurio; dextrum tibi, bellica uirgo; ara Iouis media est: uacca*
> *Mineruae, alipedi uitulus; taurus tibi, summe deorum.*
>
> Perseu ridică trei altare de iarbă în cinstea celor trei zei, la stânga pentru Mercur, la dreapta pentru tine, fecioară războinică; la mijloc, altarul lui lupiter. Minerva primeşte ofrandă o vacă, zeul cu picioare înaripate un viţel, iar tu, cel mai mare dintre zei, un taur.

Nici reunirea acestor zeităţi, nici specificarea victimelor nu sunt romane.

La fel se întâmplă probabil şi în cântul al treilea din *Eneida,* în pasajul în care Evangelus din *Saturnalii*[1] încerca să îl" prindă pe picior greşit pe eruditul Vergilius, pe care Praetextatus îl apără printr-un argument incorect. Care sunt circumstanţele? La începutul călătoriei sale, flota lui Enea ajunge în Tracia. Enea face la ţărm sacrificii, pentru câteva zeităţi de care depinde salvarea sa, iar lui lupiter *(supero caelicolum regi* [regelui suprem al zeilor]) îi jertfeşte

1 Vp7ı mai fiiis n 9.9Q

un taur alb. Nu avem nici un motiv să credem că, în tot acest prim episod al aventurilor sale de troian printre barbari, Enea ar prefigura un ritual roman: astfel de anticipări, din câte ştiu eu, nu se vor produce decât atunci când eroul va ajunge în Italia sau în Sicilia.

3) In câteva cazuri, în care una sau alta dintre justificările pre cedente ar fi de altfel plauzibilă şi suficientă, poate fi invocată cea mai acceptabilă dintre extensiile de sens propuse de dl Capdeville.

La începutul satirei a douăsprezecea, Iuvenal spune că, pentru a sărbători *dies natalis* [aniversarea] a unui prieten, va sacrifica zeilor Capitoliului: o mioară albă Iunonei, una Minervei şi, între cele două, un *ferox uitulus* [un tăuraş] lui lupiter, şi precizează: un viţel (sau un tăuraş) care abia a fost înţărcat. Altfel spus, un puber care în curând nu va mai fi astfel.

în cântul al nouălea al *Eneidei,* iar de această dată într-un pasaj ce „reprezintă" un eveniment al viitoarei istorii romane, Ascaniu, asediat în tabăra troiană în lipsa tatălui său şi aţâţat de batjocura lui Numanus, cumnat al lui Turnus, îl ucide cu o săgeată, însă face mai întâi o rugăciune către lupiter, care va fi auzită şi îndeplinită (625-629):

lupiter omnipotens, audacibus annue coeptis.
Ipse tibi ad tua templa feram solemnia dona
et statuam ante aras aurata fronte iuuencum
candentem pariterque caput cum matre ferentem,
iam cornu petatet pedibus qui spargat arenam.

[„0, prea puternice Joe, ajută-mi ce-ncerc cu-ndrăzneală.
însumi aduce-oi la templu prinoase ce-ţi sunt datorite
Şi voi întinde pe-altaru-ţi un taur cu frunte-aurită,
Alb ca şi neaua, acum încă tânăr, dar 'nalt cât şi mama-i,
Gata să-mpungă şi-n jur cu copita să-mproaşte nisipul."]

Nepărăsindu-şi încă mama, tăuraşul încă nu şi-a început cariera de mascul, dar nici nu e foarte departe.

4) în sfârşit, anumite cazuri particulare trebuie tratate ca atare. La începutul poemului lui Lucanus, Cezar trece Rubiconul.

Semne cereşti înspăimântă Roma şi, după un vechi obicei, se apelează la prezicători etrusci. Decanul acestora, Arruns, pe un loc unde a îngropat „focurile risipite ale fulgerului" (608-609),

sacris tune admouet aris electa
ceruice marem,

[duce atunci la sacrul altar un mascul, ales după ceafă].

El înjunghie victima. Din gâtul tăiat curge puroi, nu sânge. Cercetează ficatul, plămânii: tot ceea ce descoperă duce la preziceri sumbre. Atunci strigă (vv. 631-637):

...Vix fas, superi, quaecumque mouetis prodere me populis; nec enim tibi, summe, litaui, lupiter, hoc sacrum; caesique in pectora tauri inferni uenere dei. Non fanda timemus, sed uenient maiora metu. Di uisa secundent et fibris sit nulla fides, sed conditor artis finxerit ista Tages!

Cum se poate oare, zei cereşti, ca poporul să afle ceea ce pregătiţi? Căci nu pe tine te-am găsit în acest sacrificiu, stăpâne lupiter: zeii infernului au pătruns în măruntaiele taurului înjunghiat. Cele de care ne temem sunt de nespus, faptele vor fi mai groaznice decât ne închipuim. Fie ca zeii să întoarcă în bine ceea ce ni s-a, arătat! Fie ca aceste cărnuri să nu fie demne de crezare iar cel care a născocit arta noastră, Tages, să se dovedească un impostor!

Este clar că nu asistăm la un sacrificiu obişnuit, nici chiar la un sacrificiu roman: Arruns face oficiile de prezicător şi se revendică din Tages. Pe de altă parte, în fraza dificilă din versurile 633-634, cred că nu trebuie să se traducă *non tibi litaui* prin „nu ţie ţi-am jertfit", ceea ce nu ar avea sens, de vreme ce, la nici un popor cunoscut, oficiantul nu schimbă destinatarul în timpul sacrificiului: *litare* [a avea semne că victima e bine primită de zei] trebuie să fi păstrat ceva din sensul său propriu. Or, în ritualul roman, *litatum est* semnifică : „Cercetarea asupra *exta* a fost pozitivă, victima este pregătită pentru sacrificiu, putem continua". Aici, în acest ritual etrusc în care măruntaiele nu sunt cercetate pentru a se asigura că starea victimei este cea potrivită, ci consultate asupra intenţiilor viitoare ale zeilor reprezentaţi, care îşi au sediul, de exemplu, în ficat[1], *non tibi litaui* trebuie să însemne că, la examinarea ficatului, a plămânului, a inimii etc, nu s-au descoperit semne de la lupiter şi nici de la zeii *superi* [zeii olimpieni], ci semne arătând că zeii infernali, *inferi,* le-au luat locul şi au preluat conducerea.

III. *Sacrificiul nundinae-lor: Iovi arietem* [un berbec lui lupiter]

Singura împrejurare rituală în care lupiter primeşte o victimă mascul deplin, nu un taur, ci un berbec, este sacrificiul care îi este oferit la *nundinae,* adică o dată la nouă zile, de către *flaminica dialis*-Nu există nici un motiv să se pună la îndoială faptul însuşi sub pretextul că arheologii romani nu erau de acord asupra concluziilor referitoare la caracterul *fastus* [prielnic, norocos] sau *nefastus* [de rău augur, funest] al zilelor *nundinae*: textul lui Macrobius este precis, soţia flaminului lui lupiter sacrifică *omnibus nundinis in*

1. *RRA*[2], pp. 635-646.

regia Iovi arietem [în fiecare a noua zi, în palatul regal, un berbec lui Iupiter], iar această specificare a victimei contravine expres interdicţiei consemnate de acelaşi Macrobius, după Ateius Capito.

Ştim prea puţin despre originea şi destinaţia originală a *nundinae-\or* - calendar secund care se desfăşoară fără a ţine cont de calendarul lunar-solar[1] - pentru a da o interpretare certă a acestei excepţii. Se pare totuşi că aceste „zile de târg" în care *rustici* se îndreptau în număr mare spre oraşe au avut iniţial o raţiune de a fi politică, stabilind o legătură directă, la intervale apropiate, între rege şi popor. Dacă unii autori atribuiau această instituţie lui Romulus, alţii, în diverse moduri, recunoşteau în ea opera sau amintirea marelui conducător etrusc, Servius Tullius. Poate că era vorba de o diviziune temporală etruscă, aşa cum sugerează o altă observaţie a lui Macrobius : *hi [= Tusei] nono quoque die regem suum salutabant et de propriis negotiis consulebant* [aceştia <etruscii> în fiecare a noua zi mergeau să-1 salute pe rege şi îi cereau sfatul în legătură cu problemele lor], astfel încât am putea crede că Iupiter al *nundinae-\or,* şi numai el, îi datora lui Iupiter etrusc, Tina, preferinţa pentru victime masculi deplini. Această soluţie ridică însă, la rândul ei, unele dificultăţi: oficianta este *flaminica,* preoteasă romană, al cărei soţ asigură cultul celui mai tradiţional, mai naţional dintre Iupiteri; numărul „nouă" intervine în mai multe alte ritualuri romane care nu au fost, cu siguranţă, împrumutate toate de la religia etruscilor; în plus, fapte bine cunoscute, la greci, precum şi la scandinavi şi la irlandezi, atestă că modul de calculare a timpului prin serii de nouă unităţi (zile sau ani) era o prezenţă veche în Europa.

Cel mai înţelept ar fi să ne limităm la a constata că singura excepţie de la regula generală se referă la o diviziune a timpului obscură, fără legătură cu calendarul de douăsprezece luni după care s-a organizat viaţa religioasă a romanilor.

IV. *Sensul interdicţiei*

Nu am nimic de modificat asupra acestui punct din eseul meu din 1961: îndepărtarea zeilor suverani de sacrificiul masculilor deplini exprimă simbolic faptul că acţiunile lor, serviciile lor, nu ţin de reproducere; ei nu procreează, ei creează, şi creează mai mult decât ar procrea. Acest soi de dogmă difuză a inspirat numeroase alte formule mitice sau legendare, dintre care e suficient să amintim câteva: impotenţa sexuală a lui Varuna, transferată în interdicţia coitului impusă lui Păndu, transpunerea sa epică; castrarea lui Uranus; *ergi,* gusturile de *pathicus* [invertit] pe care Loki i le reproşează lui 6dinn, Odinn fiind de altfel Allfadir, tatăl tuturor fiinţelor; Romulus lipsit

1. A. Kirsopp Michels, *The Calendar ofthe Roman Republic,* 1967, pp. 84-89.

de copii, de *gentes* [neamuri] care să-şi reclame descendenţa de la el etc. Acelaşi sens îl are şi celibatul recomandat sau impus de diverse religii preoţilor lor şi anumitor categorii de oameni sfinţi. Voi cita în această privinţă o tradiţie indiană ciudată, consemnată acum două secole de către colonelul de Polier şi publicată în 1809 de verişoara sa, călugăriţa cu acelaşi nume, în pitoreasca sa lucrare *Mythologie des Indiens*[1], pp. 165-169.

După ce a creat cele cincisprezece regiuni pământene, Birmah [= Brahman] a vrut să le populeze. A început să facă fiinţele însufleţite. A creat pe rând doi Rischi [= rşi] care nu prea i-au fost de folos, Lomus [= Lomâsa] şi Nardman [= Nărada], apoi diverse personaje supranaturale, deiotas [= deva, sau zei] şi daints [= daitya, sau demoni].

> în cele din urmă s-a gândit - îi spune colonelului de Polier învăţatul său informator Ramtchund [= Rămacandra] - să creeze un fiu din propria-i gură, pe care 1-a numit Brehman [= brahmana]; i-a dat Vedele pe care le rostise cu cele patru guri ale sale şi, poruncindu-i să le propovăduiască zeilor, Deiotas, şi oamenilor, i-a interzis să le spună demonilor, Daints, despre care ştia că nu aveau să le respecte, însărcinat să propovăduiască Vedele şi să-şi închine viaţa cultului divin, Brehman, ca să poată îndeplini aceste funcţii auguste, s-a dedicat unei vieţi de meditaţie solitară; dar neputând să facă aceasta din cauza fricii de animalele sălbatice de care erau pline pădurile, a venit să se plângă tatălui său de greutăţile ce-1 împiedicau să îndeplinească poruncile primite; Birmah s-a pus din nou pe treabă: din braţul său drept a creat un al doilea fiu pe care 1-a numit Kăttris [= kşatriya]; 1-a înzestrat cu puteri, i-a dat tot felul de arme ca să-1 apere pe Brehman şi i-a dăruit şi o femeie numită Schaterany [= *kşatr(y)ăni], pe care a creat-o din braţul său stâng.
>
> I-au trebuit doar câteva zile lui Kăttris ca să-şi dea seama că, veghind zi şi noapte la siguranţa fratelui său, nu putea să-şi facă rost de hrană; plângerile lui către Birmah au fost urmate de o nouă creaţie; din coapsa lui dreaptă Deiotas a zămislit un al treilea fiu, numit Bais [= Vaisya], care să se ocupe cu agricultura, meseriile şi comerţul; şi, dându-i aceste funcţii utile, i-a dat şi o femeie, numită Basany [= *vaisyănî] pe care a creat-o din coapsa lui stângă. După câteva încercări, Bais s-a convins însă că nu putea face faţă de unul singur nevoilor fraţilor săi; atunci Birmah, căruia i s-a plâns, 1-a creat din piciorul său drept pe Soder [= sudra], iar din piciorul stâng pe Souderany [= *sudrănî], pe care i-a dat-o de soţie acestui al patrulea fiu, însărcinat cu toate muncile grele şi umilitoare cerute de societatea umană. Zeul Creator şi-a încheiat importanta operă prin crearea acestor patru fii, care au devenit strămoşii celor patru caste, sau triburi originare, ce au împânzit pământul.

1. *ME*, I, pp. 42-44.

- Fără îndoială, spune dl de Polier, că Brehman, căruia Birmah nu i-a creat nici o femeie, era înzestrat ca şi tatăl său cu puterea de a se reproduce prin simpla voinţă?

- Nu, răspunde Ramtchund, Brehman s-a plâns amarnic că a fost tratat atât de diferit faţă de fraţii săi; a cerut şi el o femeie. In zadar a încercat Deiotas să-i explice că fiind creat ca să propovăduiască şi să practice cultul divin, îi era interzisă orice distragere; Brehman s-a încăpăţânat într-atât, încât Birmah, mâniat, i-a dat o Daintany [= * Daytyănî, fiică de Daitya, demoni]. Din această căsătorie s-au născut toţi braminii şi se spune că ei le reproşează adesea femeilor lor această origine ruşinoasă.

Astfel se încheie, ca o istorioară populară, o expunere foarte clară a doctrinei care, la Roma, prin conformitatea dintre victime şi destinatarul lor, interzice să i se jertfească lui lupiter masculi reproducători.

22. Cronica inscripţiei de pe Lapis Niger

In 1952, în *Melanges Jules Lebreton (Recherches de Science Religieuse,* 39-40, 1951-1952, pp. 17-29) a fost publicată prima expunere a unei noi interpretări a inscripţiei de pe Lapis Niger [Piatra Neagră]. La începutul acestui articol, am explicat în ce împrejurări s-a format această idee.

> Cu ocazia unui recent sejur la Roma, o vizită la Antiquarium-ul din Forum mi-a readus în faţa ochilor cea mai veche[1] inscripţie romană *(CIL,* I, 1), cea ale cărei fragmente se citesc, în grafie bustrofedonă, pe cele patru feţe şi pe una dintre muchiile unei stele de tuf dreptunghiulare, sau mai curând ale tronsonului de bază al acestei stele, singurul care s-a păstrat. A fost descoperită în 1899, aproape de Comitium, pe Lapis Niger, şi datează fie de la începutul Republicii, fie de la sfârşitul epocii regale[2].
>
> O cam uitasem. Insă pasajul cel mai substanţial din ceea ce nu îndrăznesc să numesc un text mi-a readus în memorie, la rândul lui, câteva rânduri din *De diuinatione* [Despre divinaţie - tratat al lui Cicero, n.tr.], pe care o recitisem cu puţin timp înainte. S-a produs în mintea mea o alăturare involuntară a acestor două documente. Deşi ea atinge un alt nivel al Antichităţii decât cel aparent permis de titlul acestei lucrări, o supun aici părintelui Lebreton: înainte de a se remarca în istoria originilor creştinătăţii, nu şi-a ales el oare, la începutul secolului, ca subiect al unei frumoase teze, rămasă clasică, „limba şi gramatica lui Cicero"? Nu va găsi deci nepotrivit să invit la petrecerea sa un vechi prieten, chiar dacă are o tovarăşă în zdrenţe.
>
> Nu ignor, bineînţeles, gradul de interes al altor explicaţii, mai ambiţioase, date de-a lungul acestor cincizeci de ani[3], nici caracterul

1. Acest titlu poate fi disputat între inscripţia de pe Lapis Niger, cea de pe vasul din Quirinal (mai sus, p. 87) şi inscripţia REX de pe fundul unei cupe din Regia.
2. Această ultimă datare este cea mai probabilă şi RECEI trebuie să se refere la regele în plin exerciţiu.
3. La p. 18, n. 2 din acelaşi articol, se va găsi vasta bibliografie anterioară

ipotetic a ceea ce se poate propune actualmente pentru descifrarea „inscripţiei din Forum". Interpretarea pe care o voi sugera are măcar avantajul că nu cere nici transfigurarea literelor, nici deplasarea rândurilor.

Această primă expunere conţinea esenţialul interpretării şi argumentării, dar şi cel puţin o propunere pe care am abandonat-o apoi rapid (p. 26 şi n. 30, despre *dotau-* în Illb), precum şi o notă parţial inadecvată (p. 28, n. 34, despre i-ul din *lîquidus).*

Aprobată de unii, ignorată mai degrabă decât discutată de alţii, această schiţă a rămas pentru mine subiectul unei continue reflecţii, care s-a exprimat într-o serie de studii:

„Sur l'inscription du Lapis Niger", *REL,* 36, 1958, pp. 109-111, cu unele interpretări noi care nu sunt prea fericite (p. 110, 1, 8-6 de jos, despre o „pronunţare specială" a diftongului ce ar fi permis ca **aulos* „cavitate abdominală" să evolueze în *aluos,* în timp ce *aula* „oală" a evoluat în *olla;* p. 111, 1, 9, despre e-ul din *iouestod* considerat ca „anorganic"; p. 111, 1, 9-5 de jos, despre citirea inversată a lui *dotau-*în *-uatod,* adică *[pri]uăto).*

„Remarques sur la stele archaique du Forum", *Hommages ă Jean Bayet* (= *Collection Latomus,* 70), 1964, pp. 172-179, unde sunt discutate unele critici şi o propunere parţială a lui Michel Lejeune.

Un capitol al observaţiilor preliminare din *La religion romaine archaique,* 1966, pp. 93-98 (uşor modificat la ediţia a doua, 1974, pp. 98-102).

„A propos de l'inscription du Lapis Niger", *Latomus,* 29, 1970, pp. 1038-1044, unde este discutată singura propunere dezvoltată care a apărut după propunerea mea - aceea a lui Robert E.A. Palmer.

Reproduc în continuare fragmentele ce mi se par încă utile din articolele - în această ordine - din 1970 şi din 1964[1].

I

în 1969, dl Robert E.A. Palmer, ale cărui metode şi rezultate sunt în general incompatibile cu ale mele, a publicat o monografie intitulată *The King and the Comitium, a Study ofRome's Oldest Public Document* (Wiesbaden, Steiner, 1969, VII-54 p. in-8°, 5 pi.). în *Latomus,* 29, 1970, am explicat de ce interpretarea sa nu mi se pare acceptabilă, [a]Poi am propus o reconstituire a inscripţiei în ansamblu, exerciţiu a cărui vanitate am recunoscut-o întotdeauna şi care, prin urmare, nu

Nu am discutat articolul lui A. Savelli din *Nuovissime interpretazioni Etrusche,* 1970, II, pp. 47-59, „L'iscrizione etrusco-lat: a del Lapis Niger". Inexact în analiză, lipsit de sens în construcţie.

este menit decât să verifice dacă interpretarea dată de mine asupra părţilor ce s-au păstrat este posibilă spaţial pe stelă. Iată această discuţie.

In ciuda sârguinţei şi a ingeniozităţii de care dă dovadă, mă tem că analiza dlui Palmer asupra inscripţiei de pe Lapis Niger nu deschide nici o perspectivă[1].

Prima precauţie ce se impune în faţa unui text tăiat în bucăţi prin goluri periodice este de a baza interpretarea pe părţile care s-au păstrat şi nu pe completările pe care fiecare este liber, prea liber, să şi le imagineze. Or, autorul este cât se poate de îndrăzneţ în acţiunea sa de reconstituire. Rândurile 5, 6, 7, unde nu citim decât RECEI I0[(sau LO[),]EVAM, şi, respectiv, QVOS RE[, devin: *recei io[us esed bovid piaklom fhakere. Moltatod moltam pr]euam. Quos re[x moltasit boves dantod]* [regele să aibă dreptul a <i se> face o jertfă de ispăşire, prin sacrificiul unui bou. <Regele> să stabilească fiecare amendă în animale. Cei pe care regele i-a amendat, să dea boi]. Această restituire, fără legătură cu aceea a altor rânduri, sugerează, implică, faptul că inscripţia este formată dintr-o listă de prescripţii independente pentru uzul regelui. Afirmaţia este tendenţioasă. De fapt, din aceste rămăşiţe nu rezultă decât un singur lucru cert, de altfel esenţial: textul are legătură cu regele. Interpretarea acestora trebuie să fie orientată însă de alte părţi ale inscripţiei, mai puţin mutilate.

A doua precauţie: trebuie să fim rezervaţi în soluţionarea şi exploatarea enigmelor grafice care sunt literele ciuntite de pe marginile spărturii, unde avem impresia că descoperim o anumită înclinare, un cârlig, o buclă. Or, autorul este foarte generos în această privinţă, în rândul 10, în pofida lui Goldmann şi Goidânich, litera care precedă]OD IO: VXMEN poate fi atât I, cât şi T. A presupune un F la sfârşitul rândului 14, după NEQ [este pe cât de arbitrar, pe atât de neverosimil. Dacă literele QO care, de la Goidânich încoace, par să se citească pe copia oficială după LOIVQVIOD, la sfârşitul rândului 16, sunt într-adevăr litere, este cel puţin pripit să se spună, cum face Goidânich (p. 430)[2], că „II Q e a sinistra in alto mutilo, ma tuttavia chiarissimo; l'O e quasi suoltato ma si vede benissimo prominente intera la sua circonferenza". Şi chiar dacă le-am admite ca atare, este oare prudent, când atâtea cuvinte încep cu QOM-, *„cum-"* [cu], să sprijinim pe ele, completate în QO[MITIOD], *„comitio"* [în comiţiu]

1. Vezi textul de mai jos, pp. 250-252 (părţile scrise cu majuscule).
2. Pier Gabriele Goidânich, „Rapporti culturali e linguistici tra Roma e gl'Italici, origine antica della cultura in Roma", în *Atti della Reale Accademia d'Italia, Memorie della Classe di Scienze Morali e Storiche,* serie settima, voi. III, Roma, 1943, pp. 317-501. Dl. Palmer nu pare să fi folosit prea mult această lucrare remarcabil de bine documentata.

gau într-o formă a verbului *„comitiăre"* [a convoca poporul în comiţii], noua interpretare anunţată în titlu: „regele şi Comitium-ul"?

A treia precauţie: nu trebuie să se piardă din vedere că inter-puncţia textului, trei puncte şi două puncte peste tot, nu marchează neapărat sfârşitul unui cuvânt[1]. Or, pe aceasta se bazează autorul, la rândul 11, când separă după a cincea literă secvenţa KAPIA:D..., care poate foarte bine să se citească *kapiăd „căpiat"* [să ia], cum au făcut-o toţi interpreţii de până acum.

A patra precauţie: citirea şi interpretarea trebuie să restituie în final latina; adică forme arhaice previzibile, susceptibile de a fi produs, printr-o evoluţie normală, formele epocii republicane, precum şi o sintaxă admisibilă în latină[2]. Or, autorul eludează de două ori această regulă, în pasajul cel mai important pentru interpretarea sa (rândul 16) şi în pasajul cel mai clar al inscripţiei (rândurile 10-11):

1) La rândul 16, este vorba de LOIVQVIOD, care conţine cu siguranţă o greşeală de grafie între grupele LO şi QV, pentru că nici un cuvânt latin din nici o epocă nu poate să fi prezentat secvenţa OIVQV. Autorul (p. 26) alege să considere aici I-ul ca eronat sau inexistent[3]şi citeşte LOVQVIOD, pe care îl interpretează drept „lucio",

1. La rândul 10, IOVXMENTA „iumenta" [vite de jug, atelaj]; *cf.* Michel Lejeune, „Notes sur la stele archaique du Forum", în *Collection Latomus,* 58 (= *Hommages ă Albert Grenier),* 1962, p. 1033, n. 10 : „Nu mi se pare că lapicidul utilizează în scopuri distincte interpuncţia constând în două puncte şi interpuncţia constând în trei puncte. In schimb, interpuncţia (orice formă ar avea), dacă serveşte cel mai adesea - dar nu în mod constant - la separarea cuvintelor sau a grupurilor de cuvinte, pare să figureze uneori în textul nostru pe post de altceva - dar, şi în acest caz, nu în mod constant: în *ite* (r. 12), ce pare a constitui un singur cuvânt, ea izolează vocala iniţială; în *iouxmenta* (rr. 10-11) ea separă al doilea element al diftongului de primul. Aceste două utilizări se găsesc în regulile de punctuaţie din venetă care derivă ele însele din anumite tradiţii grafice ale etruscei meridionale; cele două fapte pe care tocmai le-am semnalat trebuie să-şi aibă originea în aceleaşi tradiţii". Argumentul prin care dl Palmer, la p. 25, îndepărtează *Q[u* de la sfârşitul rândului 14 nu este valabil: „the apparent interpunct after *q* warns us that we may not have the remnant of *neque* [nici], its compounds, or of *nequeo"* [nu pot]; eu personal nu reuşesc să descopăr interpuncţia.

[2]- Vezi mai sus, pp. 94-95 şi vezi mai jos, pp. 246-247.

"• A se vedea discuţia valoroasă asupra lui LOIVQV- în Goidânich, *op.cit.,* P-428 : „La terza lettera e un I senza ii piu piccolo dubbio; l'opinione del von Grienberger [1917 ; singura pe care dl Palmer o citează, p. 26, ca pe o descoperire definitivă pe care o contestă doar câţiva retrograzi] che questo, insieme col quarto segno formi una lettera unica e errata, come puo verificare chiunque esamini l'originale o un calco: l'I e molto poco distante del segno que segue: solo circa cm. 1 ^{X}A: ii fatt.n nnn snmrpnHp

ablativ al unui adjectiv în *-io-* extras din numele pădurii sfinte, *lucus,* şi calificând QO[MITIOD]. Aşa ceva e imposibil: declinarea cuvântului, cuvintele latine derivate sau înrudite, formele altor graiuri italice[1] dovedesc îndeajuns că *lucus* nu a conţinut niciodată vreo labiovelară. Mai general, începutul nici unui cuvânt latin nu provine din *Houqu-.* Cum *loiqu-,* dimpotrivă, este şi nu poate fi altceva decât una dintre vocalizările obişnuite ale rădăcinii din care provin *liquet* [e curgător, e limpede, e clar], *liquidus* [curgător, limpede, clar], trebuie să se citească, fără nici o îndoială, LOIQVIOD, V înaintea grupului QV rezultând fie dintr-o încercare de a sublinia o epenteză furtivă a elementului labial din QV (astfel s-ar justifica şi vocalismul O din LOI(V)QV- în loc de *leiqu-),* fie dintr-o greşeală de grafie explicabilă într-un cuvânt în care mai multe litere se repetau două câte două[2] (astfel s-ar jusifica, invers, omisiunea primului *d* în *Heiquidod).*

2) Refuzând lectura firească de la rândurile 10 şi 11: IOVXMENTA KAPIAD *„iumenta căpiat"* [să ia atelajul], autorul adună tot mai multe ciudăţenii:

a) separat de D-ul care urmează, KAPIA ar fi nominativul plural al unui **cape* neutru, dublet dispărut al lui *caput,* şi ar însemna „capete" (p. 10). însă *-ceps, -cipis* ca al doilea termen din compus nu dovedeşte existenţa acestui straniu **cape, *capis* ca termen autonom[3].

in questa iscrizione in cui la distanza tra lettera e lettera, come ogni altro carattere grafico, varia moltissimo". La p. 429, Goidânich explică în mod corect de ce numai citirea LOIQV- este posibilă şi consideră primul V din grupul VQV mai curând o greşeală decât o epenteză grafică; el adaugă: „che ii lapicida non abbia soppreso del tutto la lettera si pud ben giustificare con la preoccupazione che egli avesse di non compromettere la conservatione dell'I che precedeva ed era all'V vicinissimo, e parte dell'S di IOVESTOD della 15a riga, col far saltare un blochetto della pietra".

1. Cum pot fi explicate genitivul *luci* [al pădurii sfinte], cuvintele *collucăre* [a curăţa de ramuri], *Lucăria* [Lucariile, sărbătoarea pădurilor sfinte] pornind de la vechiul *qul* Iar osca nu are oare 1 ii k v e î „in luco" [în pădurea sacră]? *Houko-,* „Lichtung", provine din rădăcina *lux* ([lumină], grecescul ÂEUKOO - [alb, luminos] etc.) care nu conţine nici o labiovelară-
2. Tipografii comit şi în prezent aceeaşi greşeală. In *Le Figaro* din 14 mai 1969, p. 32, col. 6, citeam: „...ii faut maintenir l'augmentation des remunerations a un niuveau acceptable, c'est-â-dire â un niveau qui tienne compte...".
3. La p. 10, n. 63, dl Palmer scrie negru pe alb: „My colleague Henry M-Hoenigswald with characteristic generosity and patience has shown me how my first thought of an adj. **capis* ought to be abandoned in favo of the noun"; ar fi fost de preferat „abandoned" şi atât.

b) D-ul astfel separat este reataşat, pentru a obţine DVO, la ceea ce urmează, care se interpretează ca o ligatură a V-ului cu O (p. 11). Utilizarea unei ligaturi în epoca respectivă este însă puţin probabilă: nu există niciuna în inscripţia de pe vasul din Quirinal, iar cealaltă ligatură pe care crede că o descoperă autorul, în acelaşi rând, în KAPIA :D nu este de fapt aşa ceva: pur şi simplu partea superioară a literei P încalecă I-ul, mai mic. Este vorba deci, mai curând decât de VO, de corectarea unei greşeli, fie V în loc de O, fie O în loc de V.

c)]OD IO :VXMEN ITAKAPIA :DVO este înţeles ca „iungijto iumenta capita duo", şi redat, cu o hendiadă ciudată, „let him [= regele] yoke a team, two heads". S-ar putea admite, la rigoare, *iument(or)um capita duo* [două capete de vite] *(cf.* Cato, *De re rustica,* 83, *capita singula boum* [câte un cap de bou], citat la p. 53, n. 252), însă *iumenta capita duo?* La p. 10, autorul dă o justificare a cărei logică îmi scapă: „I propose that IOUXMENTA KAPIA means literally «teams, heads» or «teams of animals». Latin *animal,* a substantived adjective, looks to the breath as the distinguishing feature in beasts. In American we are quite used to the phrase «so many head of cattle». The KAPIA would make no sense without the next word [adică duo]". Da, dar în americană ca şi în latină, în „two head *of* cattle" (sau „team *of* animals") ca şi în „capita singula *boum",* substantivele sunt subordonate şi nu juxtapuse, cel care desemnează în clar animalele este la genitiv şi depinde de cel care susţine doar numeralul. Iar dacă se construieşte, cu virgulă, *„iumenta, capita duo",* nu vedem care ar fi interesul acestei reluări, a doua expresie dublând-o inutil pe prima, care este suficient de clară; doar dacă nu cumva suntem gata să admitem *(iumenta,* plural, excluzând deja „un singur" animal de povară) că intenţia „legii" era să excludă „mai mult de două" animale ?

Aceste dificultăţi[1] nu ne permit acceptarea propunerilor autorului[2], nici să ajungem, împreună cu el, la acel *QO[mitiom.* îmi menţin

1. Dizertaţiile uşor confuze, dar erudite, asupra lui *taurus* (jocurile taurice...), pp. 11-21, despre *lucus (Lucăria, Luceres...),* pp. 26-42, care ocupă jumătate din carte, nu pot schimba nimic: ele ies din discuţie, fiind suspendate una la ultimele litere din rândul 11 citit şi interpretat neverosimil după cum am văzut (...KAPIADVO TAU[), cealaltă la barbarismul *Houquo-* „lucus".
2- Alte detalii ale restituirii sau ale interpretării sunt surprinzătoare: la p. 21, se afirmă că AM înainte de ITER (1. 12) trebuie să fie o veche prepoziţie independentă însemnând „circum"; Festus are grijă totuşi să precizeze că *am* nu era folosit decât în compunere *(am, praepositio loquelăris,* adică „inseparabilă"), şi de altfel, înainte de *iter* nu ne-am aştepta la *amb?* - EVAM (1. 6) într-o stare a limbii în care diftongii sunt bine păstraţi, nu poate fi **preuam*: am avea cu siguranţă *preiuam* „privam". - ESED (1. 2-3) nu înseamnă „let him be", ci „wil'l be"; este forma veche a lui *erit,* subjonctiv devenit viitor (pe vasul din Quirinal citim forma veche a lui *sit.* suhinnrtiv rămac *na* ot»™ «Tirni

convingerea că această inscripţie, care menţionează un *călătorem* [vestitor, crainic] şi în care, puţin mai apoi, se citeşte la conjunctiv ordinul -o *iumenta căpiat,* se referă de fapt la regula artei augurale privitoare la *iuge(s) auspicium* [auspiciul jugului]: la sfârşitul Republicii, *călătores* care mergeau în faţa augurilor, *augures,* mai porunceau încă acelora pe care îi întâlneau „să-şi scoată vitele din jug", *nos augures praecipimus, neiuge(s) auspicium obueniat, ut iumenta iubeant dîiungere* [noi augurii recomandăm, ca <vestitorii> să poruncească a se desjuga vitele, spre a se preveni auspiciul jugului] (Cicero, *De diuinatione,* II, 77). Iar lucrul acesta se întâmpla, fără îndoială, în special când augurii, „urmând să inaugureze", coborau din *augurăculum-ul* [reşedinţa augurilor] de pe Capitoliu şi intrau pe *uia sacra* [calea sacră] (Varro, *De lingua latina,* V, 47) - unde primul drum perpendicular pe aceasta, pe care îl întâlneau - care delimita, după cum precizează Varro, acea porţiune din *via* denumită *sacra* şi aflată aproape de locul unde a fost descoperită stela retezată - se numea tocmai „drumul jugurilor", *uicus iugărius.* Dl Palmer obiectează (p. 3) că termenul *augurium* [auguriu] nu figurează în părţile textului care s-au păstrat; dar ce să spunem de termenul său *comitium,* care nu este sugerat decât de QO? Şi nu este oare important că cele două adjective *iusto* şi **liqui(d)o* care, la final, califică fără îndoială cuvântul terminat în *-io* care le precedă imediat[1], sunt chiar doi termeni tehnici ai augurilor, pe care *numai* vocabularul lor putea să îi apropie, pentru a semnifica faptul că un *auspicium* era în acelaşi timp „valid" şi „neîndoielnic" ?

Pasajul cel mai interesant al cărţii (p. 24) se referă la cuvântul HAVELOD din rândul 14, unde litera H continuă să ridice probleme. Autorul apropie cuvântul de termenul, fără îndoială rural, *auillus (auellus, abellus)* „agnus recens nătus" [miel fătat de curând], presupunând aici pierderea /i-ului, păstrat în umbrianul *habinaf,* fără îndoială „agnăs"[2]. Ideea ar fi într-adevăr atrăgătoare dacă nu ar conţine două imposibilităţi, una de formă, alta de doctrină: 1) *auellus* este cu certitudine simplificarea unei forme cu mai multe consoane; or, într-o stare a limbii în care *iumenta* mai era încă pronunţat şi scris *iouxmenta,* reducţia (dialectală) a lui **ag^{u}n-ello-* la *auello* (sau *ab-)* nu putea să fi avut loc deja; 2) aceşti miei despre care se precizează că sunt *recentes nati* [de curând fătaţi] nu puteau fi menţionaţi aici decât cu prilejul unui sacrificiu; or, toate animalele prea tinere, cu atât mai mult cele abia fătate, erau excluse de la sacrificii

1. Şi care ar trebui să fie un substantiv, în afara cazului în care am presupune o secvenţă improbabilă de trei adjective.
2. Sensul de „(scroafe) castrate" propus de Vetter este de nesusţinut: cum pot fi apropiate lat. *capo* [clapon] şi umbr. *hab-1*

printr-o regulă generală. La care voi adăuga că, dacă suntem atenţi la interpretarea dată de mine rândurilor 8-12 şi 15-16, nu vedem nici o legătură între aceşti mieluşei, acest sacrificiu, şi ansamblul unitar al inscripţiei, în timp ce *au(e)lod* considerat o formă veche a lui *alvo*[1] *(aluos* : „burta ca receptacul al hranei mâncate; excremente eliminate") este la locul potrivit într-un text care se referă la accidentul operaţiilor augurale definite de Paulus astfel: *iuges auspicium est cum iunctum iumentum stercus fecit* [auspiciul jugului se întâmplă atunci când vita înjugată elimină excremente].

In nota 21, autorul ironizează retuşurile pe care le-am adus în repetate rânduri punctelor secundare ale interpretării mele[2]. Cu toate acestea, eu voi continua şi sper că, urmându-mi exemplul, se va strădui şi el să îşi amelioreze propria interpretare, dacă crede că e posibil, sau, eventual, pe a mea.

Dacă ne conformăm majorităţii soluţiilor pentru care a optat el în lectura literelor incerte sau mutilate[3] şi dacă ne menţinem la rânduri de 23 până la 25 de litere[4], iată cum prinde formă interpretarea ce recomandă concordanţa rândurilor 8-9 şi 10-11 cu însuşi enunţul regulii privitoare la *iuges auspicium*[5]*:*

1. Vezi mai jos, pp. 257-258.
2. „Most recently (I think) in G. Dumezil «Remarques sur la stele archaique du Forum...» (1964)".
3. In afară de DVO din rândul 11 şi, în rândul 14, de F-ul care ar urma după NEQ, a cărui justificare este următoarea (p. 25): „The next letter only partly remains and its form is by no means clear because the stone is broken at this place. The trace of the «letter» resembles no letter on the stone. Therefore, this «letter» may be nothing that the mark of damage inflicted on the cippus", ceea ce nu îl împiedică pe autor să continue: „One letter of the alphabet is not attested, namely F, which could be the letter partly surviving here". Prima ipoteză este singura plauzibilă: de fapt, nu se păstrează nimic din literă (excelentele planşe 4 şi 5 ale cărţii o demonstrează), nici din interpuncţia pe care o presupune, de asemenea, autorul.
4. Cu mai multe litere într-un rând, ar fi uşor de propus un text mai explicit şi într-o limbă mai curată. Insă măsura adoptată dublează deja, în cazul celui mai lung text lizibil (r. 11), numărul de litere păstrate (12+13).
5. Am construit totul într-o singură frază; schimbând legăturile, este uşor să se decupeze din ea trei fraze diferite. Cred că împrejurarea este cea de-a doua indicată de Varro în pasajul din *De lingua latina* (5, 47) menţionat mai sus, şi anume: Sacra Via, spune el, îşi datorează numele faptului că este cea *quă sacra quotquot mensibus feruntur in arcem et per quam augures ex arce profecti solent inaugurare* [pe unde sunt conduse în fiecare lună procesiunile sacre spre cetate şi de-a lungul căreia augurii, ieşind din cetate, obişnuiesc să ia auspiciile]. Prima din aceste

4 [.....] (*) mĂrtlĂS[1],
5 RECEI[2] IOus[3] uta(i)[4]est, quom iub-

auguri, iar Bouchă-Leclercq are fără îndoială dreptate să considere această inaugurare o reînnoire anuală, de primăvară, a inaugurării unor locuri consacrate, *templa.* De primăvară, pentru că de la mijlocul lui februarie *(Lupercălia* [Lupercaliile]) la mijlocul lui iunie *(Vestălia* [Vestaliile]), sunt numeroase purificările şi „renovările" periodice: *dies parentăles* [zilele morţilor], 13-21 februarie (magistraţi fără însemne, temple închise, altare stinse); calendele lui martie (stingerea şi reaprinderea focului veşnic; înlocuirea anuală a dafinilor la templul Vestei, în *regia,* în casele flaminilor mari şi în curii); *Mamurălia* [Mamuraliile], 14 sau 15 martie (surghiunirea „bătrânului martie", figurând anul vechi); *ParîliaIPalilia* [Pariliile], 21 aprilie (arderea gunoaielor din anul pastoral trecut şi rugăciuni pentru noul an); *Lemuria* [Lemuriile] din zilele de 9, 11, 13 mai (închiderea templelor); fugărirea Argei-lor (ţapi ispăşitori ai cartierelor?), 14 mai. * Primele trei fragmente conţin cu siguranţă un blestem condiţional care protejează inscripţia: class. *qui hu[nc lapidem... {sau hu[ic lapidi...), sacer erit; sord[es, -ibus...]...*

1. Fără îndoială o expresie de tipul *pridie kalendăs* (sau *idus) Mărtiăs* (sau *Mai(i)ăs*; sau *Februăriăs?* sau *Jănuăriăsll* [în ajunul calendelor sau idelor lui martie (sau Mai), sau Februarie, sau Ianuarie?!); sau *...ante k. M.* Poate că reînnoirea auspiciilor nu era o operaţie *statiua* [stabilă], ci *conceptiua* [mobilă], a cărei dată era lăsată la aprecierea regelui? In acest caz, la rândul 5, am putea scrie *sei* în loc de *quom.* Rândul 4 este primul pe una dintre feţele cele mai maltratate ale stelei. Nu se poate descifra nimic înainte de A: piatra este spartă şi are o zgârietură lungă care ajunge până bara A-ului şi o lărgeşte, apoi se măreşte într-o cavitate mai mare unde scrisul a dispărut. în această gaură, între A şi AS, este loc pentru două litere; în plus, este posibil să fi rămas o urmă uşoară din partea de jos a unui I mai apropiat de AS (reconstituirea unui H, puţin mai la stânga, nu este mai puţin ipotetică). Trebuie oare să citim mÂrtlAS ? mĂiHĂS ? In acest ultim caz, H ar avea acelaşi rol ca în echivalentele osco-umbriene ale lat. *pi(i)us: piho-*.
2. în loc de *rex, ius ut ei est, cum iubeţ...* [regele, aşa cum este de datoria sa, atunci când porunceşte]: regele, care este personajul principal, este pus la începutul primului enunţ, însă, printr-un fel de atracţie a primei propoziţii care urmează, numele său este la dativ: *regi ius ut est, cum iubeţ..., cf.* Plaut, *Epidicus,* 606: *si inuenio, exitiăbilem ego Mi faciam hune ut fiat diem* [dacă-1 găsesc, voi face ca aceasta să-i fie ziua de pe urmă]; *Amphitruo,* 573: *resque uti facta dico* [şi"fapta, aşa cum s-a petrecut o povestesc].
3. Corespondenţa indo-iraniană *(*yaus,* nu **yavas)* nu duce la **iouos* -unde, în orice caz, vocalismul *o* putea fi primitiv, ca în *onus.*
4. Expresia se inspiră din cea care se citeşte (Aulus-Gellius, 1, 12, 14) în formula prin care marele pontif „o ia" pe noua vestală: *quae sacra faciat quae ius siet sacerdotem Vestălem facere pro populă Romano Quiritibus* [care să oficieze sacrificiile, pe care se cuvine să le oficieze preoteasa

6 et[1] *augurătionem[2] fiese nEVĂM[3],
7 QVOS REdneuătum[4] auispecia
8 mitit quisque seuoM[5] KALĂTO-
9 REM HABe(n)t, quoios iusud[6] omnis
10 obuios[7]ex iugod ciTOD[8] IOVXMEN-
11 TA KAPIAD, VT[9] *AVgures[10] enpolut-

vestală în numele poporului şi al cetăţenilor romani]; aici *ius* nu desemnează un drept, a cărui exercitare nu este obligatorie, ci o „datorie impusă de funcţie"; cea mai bună traducere este „competenţă, resort"; *cf.* Cato, *De re rustica,* 139.

1. Sau: *quom en(do)perăt *augurătionem ut faciant nEVAM* [când acţionează, ca să facă o nouă luare de augurii]. Ne putem gândi şi la nişte termeni la perfect: iousedM... meised (rândul 8).
2. *Augurăre* şi *inaugurare* [a lua auguriile] sunt practic sinonime. Urmărind originea care se atribuie r-ului din *augur,* se va admite o formă veche în *s* sau în *r (aucesătio-, -cor-...)* vezi *IR,* 1969, p. 81.
3. **preuam* în loc de *preiuam* fiind exclus (vezi p. 247, n. 2), acest fragment dovedeşte că grupul „e+u+vocală" nu trecuse încă în „o+u+vocală"; evoluţia trebuie să fi avut loc independent în latină şi în osco-umbriană (pentru *ioues-* din rândul 15, vezi mai sus, p. 250, n. 3). în loc de acuzative cum ar fi **teuâm, *seuăm, *videuăm,* presupuse de *tuarn, suam, uiduam,* ne gândim la **neuam,* formă veche a lui *nouam.*
4. *Cf.* Plaut, *Persa,* 522: *dominus me boues mercatum Eretriam misit* [stăpânul m-a trimis la Eretria să cumpăr boi]; de asemenea, *Curculio,* 67-68. Ne putem gândi şi la forma, oricare ar fi ea, care a produs *renouăturos.* D-ul din preverbul *red-* a fost contestat, pe nedrept, cred.
5. Sau *quisque oinoM* „fiecare unul"; trecând de forum, augurii trebuie să se despartă pentru a opera la *templa* diferite. Sau praicedenteM. Pentru precizarea *„suom", cf.* Servius în *Georg.,* I, 268, în legătură cu o precauţie asemănătoare luată de pontifi *:pontifices sacrificături praemittere calătores suos, solebant* [preoţii care urmau a face sacrificii obişnuiau să-şi trimită înainte vestitori].
6. *Cf.* în textul din *De diuinatione,* 2, 36 (mai sus, p. 248): *ut iumenta iubeant dîiungere* [ca <Vestitorii> să poruncească a se desjuga vitele]; Plaut, *Menaechmi,* 862: *nune equos iunctos iube* I *capere me...* [acum porunceşte să iau caii înhămaţi].

'• *Cf.* Suetoniu, *Caesar,* 81: *libellus insidiărum ab* obuio quodam*porrectus* [denunţ al comploturilor, oferit de cineva care-i ieşise în cale]; Valerius Flaccus, III, 583 *obuia quaeque* „tot ceea ce se întâlneşte". - Sau obuios quisque sau obcurens. °- Dacă se insistă să se citească T înainte de OD; *cf.* Plaut, *Bacchides,* 857 : *iube sis meexsolui cită* [porunceşte, dacă vrei, să fiu grabnic eliberat], şi numeroase exemple. 9- Pentru posibilitatea de a citi aici VT, vezi discuţia valoroasă a lui Goidânich, art.cit. (mai sus, p. 244, n. 2), pp. 420-422; *uta au-* redus la *utau,* literele dublate nefiind încă scrise. 10.Fie *-es,* plural de tip indo-european şi italic; fie deja -es care se citeşte

12 oM[1] ITER PErfaciant[2], quia, redit-
13 ăd[3] iunctom iouxmentoM QVOI[4] HA-
14 VELOD[5], NEQueinont iam *auguri-
15 om agese[6] auispecIOD IOVESTOD
16 LOI[V]QVI<D>OD...

Adică:

...] Mărtiăs, regi ius ut est, cum iubeţ augurătionem fieri nouam, quos renouatum auspicia mittit quisque suom calatorem habe(n)t,

1. *Cf.* prescripţia paralelă referitoare la flamini: aceştia îi trimiteau înainte pe ai lor *praecones, ut denuntiărent opificibus manus abstinerent ab opere, ne, si uidisset sacerdos facientem opus, sacra* pollverentur [crainici, ca să vestească meşterilor să-şi ferească mâinile de la lucru, spre a nu fi pângărite sacrificiile, în cazul în care preotul ar vedea pe cineva lucrând] (Paulus, p. 330 L[2]); şi Servius, în *Georg.,* I, 268: *sunt enim aliqua, quae si festis diebus fiant, feriăs* pollvant [căci există unele <lucrări>, care, dacă se fac în zilele de sărbătoare, pângăresc sărbătorile]. Dacă ţinem să citim AM înainte de ITER, vom scrie VT AVgures per uiAM (adică *per sacram viam,* vezi Varro, mai sus, p. 248) ITER Perfaciant.
2. PE pare într-adevăr mai probabil decât IT, pe care l-am preferat până în prezent; vezi însă articolul meu din *Melanges Jules Lebreton,* p. 26, n. 31: „Stroux, p. 484, n. 55, spune: «rîte ist kaum entbehrlich»; însă PER (Goidânich) nu stânjeneşte explicaţia". Dacă păstrăm RlTe, am putea reconstitui: VT AVgures per uiAM ITER (R)lTe faciant [ca augurii, după tradiţei, să parcurgă drumul pe calea <sacră>]: *rite* desemnează şi o atitudine (a zeilor!) împotriva auspiciilor în Vergilius, *Eneida,* X, 254-255 ; *cf.* III, 36.
3. Sau descensăd.
4. Am propus să se interpreteze QVOI ca dativ, citit (cele mai vechi inscripţii nedublând literele) *quoii,* provenit din *quoiei* prin reducţia precoce de la *ei* la *i* în enclitic, şi să se interpreteze H-ul ca semnalând hiatul acestui *i* vocal cu a-ul următor: *Hommages ă Jean Bayet* (vezi mai sus, p. 243), p. 177. Se poate admite şi că (dar atunci dispare această justificare a H-ului) latina cea mai veche trata pronumele *quo-,* în funcţia de nedefinit enclitic („cuiva"), ca pe o temă în o pur: *cf,* la feminin, dativul QVAI *(CIL,* II, 89) şi genitivul arhaic *aliquae,* adică *aliquai,* semnalat de lingvişti, şi, în greceşte, TOI (adică tocmai *qudi)* alături de TIVI. Pentru utilizarea dativului în expresii paralele, vezi acelaşi articol, p. 176, n. 4.
5. *Cf.* definiţia lui *iuges auspicium* la Paulus (mai jos, p. 263), *cum iunctum iwnentum stercus fecit* (nu *facit)*: murdăria subzistă *mult timp* după ce animalul şi-a eliminat excrementele şi împiedică desfăşurarea ulterioară a operaţiei. Este ceea ce ar exprima aici ablativul absolut, *reddita alvo* [uşurându-şi pântecul].
6. Expresie cunoscută, sinonimă cu *(in)augurăre* ; *augurium* este actul consi derat în destinaţia sa (cercetare a **auges-u\ui* [semnul prevestitor])! *auspicium* este acelaşi act considerat în tehnica sa (observarea păsă rilor). *RRA[2],* 1974, pp. 585-586.

cuius iussu omnis obuius e iugo cito iumenta căpiat, ut augures impollutum iter perficiant; quia, reddită iunctorum iumentorum (ali)cui aluo, nequent iam augurium agere auspicid iusto liquido[1].

„...[la o dată anume, definită în raport cu una dintre zilele directoare, ide sau calende] a lunii martie (sau mai), cum este de datoria regelui, atunci când porunceşte să se facă o nouă augurare, cei pe care îi trimite să reînnoiască auspiciile au fiecare calator-ul său pentru ca, la ordinul lui, orice om care vine spre ei să îşi scoată repede vitele din jug, astfel încât mersul augurilor să fie neîntinat până la capăt; pentru că, atunci când o vită, aflată subjug, îşi goleşte burta, aceştia nu mai pot îndeplini augurarea cu un auspiciu valabil, limpede..."[2].

II

Şase ani mai devreme, pentru partea cea mai dificilă a inscripţiei, dl Michel Lejeune propusese un decupaj şi completări diferite de ale mele. Am prezentat în *Hommages ă Jean Bayet* obiecţiile pe care le aduc reconstituirii sale.

In 1962, în *Hommages ă Albert Grenier*[3], dl Michel Lejeune, deşi admite că fraza care conţine IOVXMENTA se leagă într-adevăr de *iuges auspicium,* a preferat să considere că restul inscripţiei se referă la altceva (p. 1034, n. 19) şi, ocupându-se doar de fragmentul format de rândurile 13-14 (...M :QVOI-HAVELOD : NEQV...), i-a dat o interpretare fără legătură cu această regulă a artei augurale. Voi examina aici trei aspecte: 1) verosimilitatea lecturii şi a traducerii fragmentului propuse de dl Lejeune; 2) un principiu metodologic pe care 1-a stabilit cu această ocazie; 3) obiecţiile pe care el le-a formulat, foarte categoric[4], împotriva interpretării mele asupra aceluiaşi fragment.

1- Urmează, pe mulaj, urmele a două litere din care prima este foarte probabil un Q, iar a doua pare a fi un O. însă, dat fiind puţinul spaţiu disponibil rămas pe adăugire după LOIQVIOD, mă gândesc mai curând la encliticul *-que: iusto liquidoque.* în plus, în această inscripţie, guturala surdă este scrisă K înaintea unei consoane (r. 2) şi a literei *a* (r. 8, 11), iar Q nu se găseşte decât în combinaţia labiovelară *qu* (r. 1, 7, 13, 16).

2- „Favorabil fără îndoială", „neîndoielnic". Acest sens se potriveşte tuturor pasajelor lui Plaut unde se citeşte expresia *liquidum auspicium* [auspiciu neîndoielnic], *Epidicus,* 183 ; *Persa,* 607, şi *Pseudolus,* 762, iar în două dintre ele are avantajul de a adăuga o idee utilă la *aue sinistră* [printr-o pasăre prevestitoare de bine] care o precedă şi care indică pur şi simplu un semn favorabil *(cf.* jocul de cuvinte din *Stichus,* 700, şi *ut liqueant* [ca să fie neîndoielnice] din *Mostellaria,* 417).

3- *Collection Latomus,* 58, 1962, pp. 1030-1039.

■*• La p. 1035, r. 4, despre interpretarea mea pentru *havelod* se afirmă că este făcută „fără a se ţine seama de contextul imediat", *quoi* fiind obligatoriu un nominativ: or. se nnatp *cr^Ac** ră tn-pcocr în+oionrân/i *mtnî ,-r**

1. Reluând o propunere mai veche (Grienberger, 1916; Pisani, 1932), dl Lejeune împarte astfel textul:[...] M QVOI HA(V) VELOD NEQV[E...], şi, pentru a fixa ideile, completează: NEQV[E SCIENS FAXIT...], sau NEQV[E DOLOD FAXIT...]; adică: „...cel care nu a făcut de bună voie, nici cu bună ştiinţă..." sau „...cel care nu a făcut de bună voie, nici prin doi...". Această lectură are avantajul că legitimează imediat /i-ul, însă ridică alte dificultăţi:

a) Etimologia negaţiei clas. *haud, hau* înainte de consoană este incertă, însă, oricare ar fi fost forma veche (cea mai probabilă rămâne **hauidom),* ezit să admit alături de dl Lejeune că, la acea dată, ar fi fost deja atât de erodată.

*b) *uelo-* „voinţă" este o fabricaţie puţin verosimilă: în afara limbii indiene (ved. *vâra-* „alegere"), nici o limbă indo-europeană nu prezintă, din rădăcina *uel-* [a voi], un derivat de acest tip; pe de altă parte, singurul cuvânt latin cunoscut cu sensul de „voinţă", *uolun(t)-tat-,* „stare a celui care vrea", nu este, cu siguranţă, recent: se bazează pe o flexiune participială care, în latina istorică, survine în puţine cuvinte: sons, fără îndoială *euntes,* probabil *flexuntes*[1].

c) Nu prea vedem cum se poate justifica în acest punct al inscripţiei fraza al cărei început şi-l imaginează dl Lejeune[2]. Evident, ea nu poate fi un complement, o excepţie de la blestemul condiţional care protejează monumentul încă din primele rânduri: este separată de el prin menţionarea lui *iuges auspicium* [auspiciul jugului]. Nu poate nici să nuanţeze prescripţia imediat precedentă: *iuges auspicium* este un fapt, un accident pentru care contează prea puţin bunele sau relele intenţii ale celui ce îl provoacă. Mai general, şi chiar dacă ar fi vorba de un nou subiect, fără legătură cu *iuges auspicium,* trebuie să fi existat un minimum de omogenitate între prescripţiile reunite pe stelă; or, această cazuistică este stranie, după menţionarea strict magico-religioasă, obiectivă, a unui risc prezentat de o operaţie augu-rală.

loc de *quoii* (nu cred acest lucru, vezi mai jos, p. 257), însă, înţelegându-l astfel, eu ţin seama tocmai de context, imediat şi general; la p. 1035, r. 14, se afirmă că mă „debarasez" de dificultatea pe care o prezintă A-uI văzând o urmă de hiat; de acord, în măsura în care a propune o soluţie la o problemă înseamnă a te debarasa de ea.

1. *Sons* este un participiu vechi (alături de *prae-sens),* probabil şi *flexuntes,* în cazul căruia nu avem de ce să ne gândim la o origine etruscă.
2. Dacă se admite că *ha(u) uelod* este echivalentul clas. *haud uoluntate* [fără voie], sensul exact va fi, judecând după utilizările date de Plaut, „constrâns şi silit" sau „la ordin" (şi nu „din neatenţie", nici „din necunoaştere"), ceea ce pare dificil de plasat într-o astfel de inscripţie şi de acordat cu complementele propuse de dl Lejeune.

2. Iată principiul metodei pe care îşi bazează dl Lejeune tentativa enunţată clar în concluzia sa (ţinând strict de paragrafele a şi b): ^Pierderea părţii de sus a pietrei şi lipsa unor prezumţii serioase în ce priveşte dimensiunile lacunelor fac zadarnică orice încercare de reconstituire. Suntem deci îndreptăţiţi (şi este, într-adevăr, singura metodă rezonabilă de abordare) să considerăm separat unul dintre cele nouă fragmente păstrate şi să încercăm să-i stabilim interpre tarea cea mai probabilă". împotriva acestui postulat vine un fapt incontestabil.

Dacă este adevărat că nu putem evalua cu precizie lacuna periodică şi că».este zadarnic să propunem o restituire, suntem totuşi convinşi, datorită fragmentelor *8-9* şi 10-11 din interpretarea mea, că această lacună nu este prea mare: KALATO I REM HA... face parte cu siguranţă din acelaşi ansamblu ca şi ...OD: IOV:XMENITAKAPIA:D..., şi fără multe cuvinte intercalate. Această constatare are două urmări: a) între celelalte fragmente nu putem admite decât lacune de acelaşi ordin de mărime, ceea ce nu lasă spaţiu pentru construirea unei fraze, indiferent care ar fi ea, care să conţină una sau alta dintre expresiile, puţin cam ample, imaginate de dl Lejeune; |3) interdependenţa fragmentelor trebuie să fie mai mare decât crede dl Lejeune şi nu este „neraţional" să ne gândim că inscripţia se referă la un singur subiect.

3. Ţinând cont de aceste reflecţii şi inspirându-mă din maniera în care eruditii romani au prezentat reguli analoage[1], continuu să prefer, pentru fragmentele din rândurile 12-16, interpretări care se pot aranja, de exemplu, în felul următor:

12: *iter riţle fac-...]* (sau: *iter perlfic-...]).*

1- Paulus, p. 250 L^1 = 330 L^2: *Praecia (praeclamitatores* ?) *dicebant qui a flaminibus praemittebantur* I *VTdenuntiarent opificibus manus abstinerent* afc *opere,* I *NE, si uidisset sacerdos facientem opus, sacra pollue-rentur* [îi numeau vestitori, pe cei care erau trimişi înainte de flamini, ca să vestească meşterilor, să-şi ferească mâinile de la lucru, spre a nu fi pângărite sacrificiile, în cazul în care preotul ar vedea pe cineva lucrând]; Serv., în *Georg.,* I, 268: *sunt enim aliqua, quae si festis diebus fiant ferias polluant: quapropter et pontifices sacrificaturi praemittere calatoresuos solebant,* I *VT sicubi uiderint opifices adsidentes opus suum prohibeant,* I *NE pro negotio suo et ipsorum oculos et caerimonias deum attaminent* [căci există unele <lucrări> care, dacă se fac în zilele de sărbătoare, pângăresc sărbătorile: de aceea şi pontifii când urmau a face sacrificiile, obişnuiau să-i trimită înainte pe vestitori, pentru ca, în cazul în care aceştia ar vedea meşteri la lucru, să-i oprească <din lucru>, spre a nu pângări prin activitatea lor atât privirile acelora <ale pontifiior> cât şi sacrificiile <închinate> zpiWl

13-16: *[...ne, descensă* (sau *reddită...)*[1] *(tune iunctorum iumentoru]m cui*[2]*aluo nequ[eatur* (...indicarea printr-un infinitiv pasiv a ceremoniei religioase în curs sau în intenţie...) *auspici]o iusto *liquido* [ca nu cumva, din cauza uşurării pântecelui animalelor înjugate în acel moment, să nu-i poată fi <dat ceremoniei> a se ţine].

Această exegeză se bazează, pentru rândurile 13-14, pe însăşi definiţia lui *iuges auspicium* şi, pentru rândurile 15-16, pe expresiile tehnice ale artei augurale relevate de *iuges auspicium: auspicium iustum* („corect, *non uitiosum"* [nu defectuos]) *şi auspicium liquidum* („clar, indubitabil"; de trei ori la Plaut). Ea prezintă patru dificultăţi, din care două sunt legate între ele, în cuvintele pe care le transcriu *cui aluo* şi **liquido.*

a) In cazul ultimului cuvânt, nu am nimic de schimbat în observaţiile mele din 1952[3]: LOI(V)QVIOD poate reprezenta fie o greşeală de grafie la LOI(V)QVIDOD, scuzabilă într-un cuvânt în care mai multe litere se repetau, fie un dublet arhaic al acestui cuvânt *(cf. Lucius,* păstrat ca prenume şi probabil ca nume al ştiucii, alături de *lucidus,* singurul care persistă ca adjectiv); vocalismul o din *loi-* nu este ceea ce ne-am fi aşteptat, ci (mai ales dacă primul *u* epentetic din *uqu* este autentic la rândul său, reprezintă o aproximare grafică)[4] poate să nu fie decât o accentuare a e-ului *(*lei*^{u}*-qui(d)od)* prin labiovelara care urmează[5]. In orice caz, nu există altă soluţie. Inscripţia este latină şi trebuie explicată de preferinţă prin cuvinte din latina istorică sau prin variante arhaice, conforme cu un tip cunoscut, ale unor cuvinte latine cunoscute; or, aici nu putem extrage din fondul latin nimic altceva decât *liquido.* De altfel, chiar dacă am accepta să ne luăm libertăţi creatoare ca aceea care a produs **uelod* „uoluntate" al lui Grienberger, resursele indo-europene nu ar furniza nimic în plus. In fine, alura generală a cuvântului nu recomandă recurgerea la etruscă.

b) La interpretarea lui QVOI-, din QVOIHAVELOD, ca dativ, *cui,* dl Lejeune obiectează că, la data inscripţiei, dativul acestui promune

1. împrumut aceste expresii din limba clasică pentru a fixa ideile, fără sa pretind, bineînţeles, că acestea erau în uz la sfârşitul secolului al VT-lea şi figurau pe stelă.
2. Pentru dativ, *cf.* de ex. Serv., în *Aen.* I, 270: *Quidam dicunt porrigine olim cecidisse capillos feminis...* ; *nampost omnibus feminis capilli renctti sunt* [Unii spun că pe vremuri le cădea femeilor părul din cap din cauza chelbei...; căci mai apoi, tuturor femeilor, le-a crescut din nou păruU-
3. Art.cit., p. 28, n. 34.
4. J. Loicq, „Minutiae latinae" în *L'Antiquite classique,* 31, 1962, p. 13$^{\&}$> n. 11.
5. *Cf.* trecerea de la *eu* la *ou* înainte de latina istorică *(lou-,* etc).

era *quoiei;* de fapt, *quoiei* se citeşte încă şi mai târziu[1]. De ce ar fi însă neverosimil ca forma întreagă, mult timp menţinută în relativul accentuat, să fi fost mult mai devreme redusă la *quoiî* în nedefinitul enclitic (care nu se sprijinea încă pe *aii-)*[2]*?* Este doar o ipoteză, mai puţin îndrăzneaţă însă decât cea care presupune că **hauidom* sau un cuvânt de asemenea dimensiuni se redusese deja la *hau* înaintea unei consoane.

c) Grafia inscripţiei neconsemnând literele duble, *quoil* trebuia scris *quoi,* putând fi confundat cu nominativul. însă, dacă următorul cuvânt începea printr-o vocală, exista un mijloc de a semnala că i-ul din *quoi,* dublat, forma o silabă: inserţia lui *h.*

Acest semn a adus într-adevăr limbilor italice mai multe servicii de acest gen. Dl Lejeune reaminteşte în mod oportun (p. 1037 şi n. 29) procedeul umbrian de notare a literelor *ă, e, î* prin *aha, ehe, ihi (cf.* chiar în latină, fără *h,* grafii precum *uootum)*; în lipsa unei etimologii certe, notaţiile de tipul umbr. *pihatu* „piato", osc. p i i h i ii i etc. sunt, cum spune dl Lejeune, dificil de interpretat, dar ele semnalează sau subliniază cu siguranţă, în grade diferite de evoluţie, dualitatea originară a i-ului atestată şi în grafia latină *piius,* alături de *pius* [credincios]; mai general, în orice epocă, *h* a fost utilizat, neregulat, între două vocale în hiat. In această funcţie, el apare în principal după *a,* dar nu numai după *a : CIL,* VI, 18773, scrie HVHIC în loc de *huic* [acestuia] tardiv disilabic[3].

înainte de a nota *quoii auelod* şi dorind să exprime dualitatea sunetului *i* fără să îi repete semnul, gravorul găsea deci în *h* un mijloc satisfăcător. Dl Lejeune obiectează că este vorba de un fapt de samdhi şi nu de un hiat interior. Cu siguranţă, dar: 1) QVOIHAVELOD este tratat grafic ca un singur cuvânt, iar caracterul enclitic al pronumelui *quoi(i)* îi diminua probabil autonomia; 2) extensia la cazul „finală+iniţială" a unui procedeu grafic referitor la alăturarea a două semne se observă, în aceeaşi epocă, şi în rândul al treilea al inscripţiei de pe vasul din Quirinal: ne med *malo[d] statod,* ca si *a[d]sted* (r. 2).

d) Faptul că forma veche a lui *aluus* fusese **aulos* nu este o supoziţie: nu există nici o contestare asupra acestui punct. însă inscripţia prezintă *auelod,* unde e-ul ridică o dificultate. în 1952,

*• In inscripţia de pe mormântul unuia dintre Scipioni, prima jumătate a secolului al II-lea, *CIL,* I, 2^2, 11, p. 380 *(quoiei uita defecit non honos)* [căruia viaţa nu i-a fost de ajuns, nu cinstirea].

2- *Cf.* diferenţierea care s-a făcut la nom. sg. fem.: relativ *quae,* nedefinit *qua.*

3- Cel care a gravat inscripţia a avut grijă să evite contopirile de vocale în pronunţie; cuvântul care precedă HVHIC este AEORVM s>nrnm"

m-am gândit să o rezolv utilizând o propunere a lui Max Niedermann din 1915, care nu se referea, desigur, la stela din Forum; aceasta apăruse într-o prezentare la *Handbuch* a lui F. Sommer[1] şi fusese adoptată sau preferată în dicţionarele etimologice ale lui F. Muller Jzn şi J.B. Hofmann: după modelul dubletului lituanian *avilys* din *aulys* „stup", el pusese **auelos,* şi nu **aulos,* la originea lat. *aluus.* Judecând după nota 27 a dlui Lejeune, se pare că marele specialist în limbile baltice cedase unui scrupul etimologic, cel de a lega **aulo*-de rădăcina **uel*- „a înfăşură". Nu este corect: pe de o parte, pe drept sau pe nedrept, Niedermann considera puţin probabil ca *-*aulo*-, *-*auro*- să fi trecut în -*aluo*-, -*aruo*-; pe de altă parte, el se baza numai pe o apreciere directă a datelor lituaniene[2]. Această apreciere *(avilys* la fel de vechi sau mai vechi decât *aulys)* poate fi susţinută în continuare[3]. însă a) alţi autori, baltologi sau comparatişti, au exprimat o opinie inversă, cu argumente acceptabile în aceeaşi măsură[4]; p) chiar dacă Niedermann are dreptate, este hazardat să se transfere la o limbă italică faptul lituanian, izolat în ansamblul indo-european. Admit, prin urmare, că singura formă legitimă, în latină arhaică, era **aulo*-, şi că problema e-ului rămâne nesoluţionată. Voi aminti cu toate acestea două aspecte:

a) Singurul cuvânt latin care conţine acelaşi grup de foneme ca şi **aulo*- este numele propriu *Aulus,* de origine etruscă. Or, în etruscă, acest prenume, scris de obicei AVLE, apare cel puţin o dată[5] în forma AVILE, iar aceasta într-o inscripţie ce poate data de la sfârşitul secolului al Vl-lea, deci contemporană sau cu puţin anterioară stelei din Forum.

1. *Beri. philol. Wochenschrift,* 35, 1915, col. 1088, discutând despre Sommer, *Handbuch...,* p. 78.
2. în Niedermann, Senn, Brender şi Salys, *Worterbuch der litauischen Schriftsprache,* I, 1932, *aulys* este tratat ca o variantă a lui *avilys,* fundamental. Deja *avilys* pare să fi fost considerat ca primar de A. Schleicher, *Handbuch der litauischen Sprache,* II, 1856, p. 259.
3. Explicaţia pe care o dă dl Lejeune, p. 1036, n. 27 („vocala interioară a lit. *avilys* „stup", dublet al lui *aulys,* este împrumutată analogic de la un sufix -*ii*- productiv în baltică"), posibilă, nu este, la rândul ei, decât o ipoteză; de fapt, nu există în baltică nici o pereche comparabilă cu *aulys* - *avilys.*
4. De pildă, L. Hjelmslev, *Etudes baltiques,* 1932, p. 55; F. Specht, *Der Ursprung der indogermanischen Deklination,* 1944, p. 149; A. Vaillant (comunicare personală).
5. *Studi Etruschi,* 13, 1939, p. 455: *Avile Vipiennas* (la Veies), adică Aulus Vibenna din tradiţia latină, ortografiat *Avle Vipinas* în etrusca de p^{e} mormântul Francois de la Vulci (dată incertă, între secolul al IV-lea Ş^{l} secolul al II-lea î.Hr.).

B) Dificultatea pe care o prezintă e-ul (vocală iraţională?) din *auelo-* se regăseşte în cuvinte a căror etimologie nu este contestată din această cauză: *numerus* [număr] din **nom-zo-, umerus* [umăr] din **om-zo-*.

III

Rezultatele extraordinare ale săpăturilor recente efectuate la Roma şi Latium au adus oare elemente noi la dosarul inscripţiei de pe Lapis Niger? Unii au considerat că da.

într-una din sălile expoziţiei „Naşterea Romei", care, din martie până in iunie 1977, a atras un numeros public la Petit Palais şi i-a dezvăluit amploarea acestor bogăţii, a fost prezentat un mulaj al inscripţiei însoţit de un comentariu prudent, care trimitea cel puţin la-articolul meu din *REL* (1958). Catalogul alcătuit cu această ocazie, precum şi un articol publicat în ziarul *Le Monde* de dl Georges Vallet, director al Ecole Francaise din Roma, anunţau în plus că, în conformitate cu o teorie nouă propusă de dl Filippo Coarelli dar inedită încă, Lapis Niger, unde a fost descoperită stela, nu ar fi altceva decât Vulcanalul. Argumentele nu erau, desigur, publicate, dar deja din această identificare se putea trage o concluzie gravă: dacă Lapis Niger este sanctuarul lui Vulcanus, inscripţia trebuie să fie o *lex arae* [statut al sanctuarului] al acestuia. în lipsa unei informări mai ample, deducţia întâmpina două obiecţii: 1) dacă textul era enunţul unui statut al sanctuarului, el presupunea ceremonii şi interdicţii neobişnuite, greu de imaginat: ce legătură ar putea avea cu *ara* pasajele cele mai clare: KALATOREM, care, din tot ce se ştie despre acest tip de funcţionar, implică un cortegiu, ITER? Dar ordinul -OD IOVXMENTAKAPIAD? 2) Se ştie, pe de altă parte, că diverse obiecte marcate de furia zeilor au fost, în epoci diverse, transportate din situl lor iniţial în domeniul zeului focului devorator; de pildă, în două împrejurări, nişte statui fulgerate. Se poate ca aceasta să fi fost soarta stelei: este posibil ca, spartă printr-un accident natural sau de o mână de om - poate chiar înainte de ocuparea Forumului de către galezii lui Brennus, căreia cu greu i-ar fi supravieţuit -, stela, sau cel puţin ce mai rămăsese din ea, să fi fost smulsă de la locul ei, fără îndoială apropiat (la şaizeci de metri de Lapis Niger, la răscrucea dintre Via Sacra şi drumul Jugurilor) şi încredinţată sau cedată zeului Vulcanus.

Cu ocazia unei comunicări făcute recent la Academie des inscriptions et Belles Lettres *(Comptes readus,* ianuarie-martie 1977, pp. 216-235), dl Massimo Pallotino emisese o ipoteză diferită, dacă nu cumva o completare a celei precedente. Este puţin verosimilă. Cum mormântul lui Romulus a fost localizat, de unii autori la

Vulcanal, el s-a gândit că stela poartă „probabil documentul presupus al *res gestae-lor* [faptele de arme] lui Romulus pe care îl menţionează Dionis din Halicarnas (2, 54, 2)". Pe lângă faptul că acest „document", la fel ca eroul autor al său, are toate şansele să nu fie decât o legendă, este greu de crezut că, înainte de mutilarea sa, stela era de două ori mai lungă decât bucata care s-a păstrat: ar fi prea scurtă pentru *res gestae.* Ce rost ar mai avea „calator"-ul într-un text narativ atât de scurt? Şi cum se justifică faptul că în jumătatea păstrată nu există nici o menţionare a esenţialului: o activitate militară? Căci acesta trebuia să fie subiectul inscripţiei: „Romulus, spune Dionis înmulţind afirmaţiile neverosimile şi anacronismele, a dobândit în această expediţie [împotriva camerinilor] un al doilea triumf; din prada de război, i-a închinat lui Vulcanus o cvadrigă de bronz lângă care a aşezat propria lui statuie cu o inscripţie în litere greceşti care îi relata *res gestae-\e".*

Memoriul dlui Coarelli a fost publicat abia în 1977, în volumul 32 din *Parola del passato,* Napoli (G. Macchiaroli), pp. 166-238, sub titlul „II comizio dalie origini alia fine della Republica, cronologia e topografia".

Ii las pe arheologi să aprecieze raţiunile, expuse clar, ale identificării Vulcanalului cu Lapis Niger (pp. 215-229). Unele sunt superficiale, altele mi se par demne de a fi luate în considerare şi sunt gata să mă alătur dlui Coarelli în privinţa lor. Comentariul său referitor la inscripţie (pp. 229-236), marcat puternic de teza şi metoda dlui Robert E.A. Palmer, este mai surprinzător.

Dacă ne limităm la pasajele destul de bine conservate pentru a fi utile interpretării, el citeşte, la fel ca Palmer (p. 231), pe faţa a treia *duo tau[r-* şi crede că *iouxmenta,* alături de aceşti *tauri,* formează o serie de victime. Ar însemna să uităm că la Roma calul *(equus bellator)* nu era sacrificat decât într-o singură împrejurare, lui Marte, şi că specificarea, limitarea victimelor, cai sau altele, la varietatea *iumenta* ar fi singulară, nu numai la Roma, ci în întreaga lume antică. In plus (p. 231, n. 181), această interpretare contrazice faptul că, printre rămăşiţele de animale sacrificiale descoperite la Lapis Niger (boi, berbeci, porci, capre, câini, oi), nu se întâlnesc oase de cai.

Pentru HAVELOD, dl Coarelli admite ca probabilă citirea *hau uelod* „haud volet" [nu va voi]: or, forma verbală astfel creată a fost în orice epocă un barbarism pur, iar la epoca inscripţiei, nu prea este verosimil, după cum am văzut, ca negaţia să fi fost redusă la *hau-*

în cazul lui LOIVQVIOD pa care îl corectează bine în *loiquiod,* dl Coarelli pare să ezite; la p. 231, la fel ca Goidânich, nu vede nici o dificultate în a lega acest cuvânt de rădăcina lui *licet* [e îngăduit - licitatione = în virtutea unei îngăduinţe] *{„licitatione"),* ceea ce este

imposibil din punct de vedere fonetic, *licet* neconţinând în nici o epocă vreo labiovelară, iar la p. 232, pare să prefere, la fel ca mine, *liqui[d]o.*

Iată cum stabileşte dl Coarelli, fără a dori să reconstituie inscripţia, conţinutul acesteia, sau cel puţin scopul ei.

> Fără a pretinde să reconstitui întregul text, ceea ce ar fi iluzoriu, se poate spune că ansamblul este în linii mari interpretabil, ţinând cont, bineînţeles, de caracterul de *lex arae* al inscripţiei. Este vorba de o serie de prescripţii rituale, aşa cum o dovedeşte repetarea imperativelor. Prima faţă conţine interdicţia normală de a profana locul, cu pedeapsa corespunzătoare. Pe faţa a doua, prescripţiile se referă la un subiect precis, *recei,* care, la sfârşitul perioadei, reapare probabil la nominativ (a), ca executor a ceea ce fusese iniţial prescris *(quos).* Pe a treia faţă apare un alt personaj *(kalatorem),* auxiliar al *rex* (b), care este implicat (c) într-o acţiune ce prevede folosirea unor (d) *iouxmenta* (animale înjugate) şi probabil a *duo tau[r-]* (e). Poate că *iouxmenta* este categoria generală, în interiorul căreia *duo tau[r-]* constituie o specificare (de exemplu „să ia animale de pus în jug: doi tauri...") (f). Prezenţa *calator-ului,* crainic, a cărui principală funcţie era evident aceea de a convoca comiţiile *comitia calare* (g), este deosebit de interesantă, dată fiind localizarea inscripţiei. (Să reamintim că, în cel puţin două împrejurări, Dionis din Halicarnas menţionează Vulcanalul ca locul de unde erau convocate comiţiile) (h). In orice caz, este posibil ca în acest pasaj să fie vorba de o listă de animale destinate sacrificării. Textul se încheie prin câteva cuvinte destul de uşor de înţeles: *iter pe[r-]* (o *lustratio?)* şi mai ales *[iousdik]iod iouestod* (= *iusto iudicio* [printr-o judecată dreaptă]), precedat de o serie de prescripţii negative şi urmat de misteriosul *loiuquiod (liquido?)* (i).

Mă voi limita la a formula dificultăţile pe care le întâmpină această soluţie.

a) Dativul *regi,* din r. 3, nu presupune ca *rex* să fie subiectul acţiunii: dativul poate fi de destinaţie, de interes, de atribuţie; *re[* din r. 7 poate fi altceva decât o reluare a numelui regelui *(res, red-,* etc.)

b) Rolul *calator-ului* în acţiunea legată de *iouxmenta* trebuie să fie conform cu destinaţia sa, cu numele său chiar: a interpela, a informa oamenii că au de îndeplinit o anume acţiune.

c) Cuvântul folosit de dl Coarelli, „folosire", presupune în mod eronat că problema e rezolvată; -o *iumenta capere* [a lua vitele înjugate] implică doar că animalele trebuie „luate", verbul fiind probabil Precizat printr-o prepoziţie care nu s-a păstrat şi care putea fi, a priori, ªtât *ex,* cât şi *in, ad* sau oricare alta, dar care, cu verbul „a lua", este Qiai curând *ex* („a duce la alt.ar" HP PYMtmln ar ram n aH-5 răriomnoi

d) Citirea *duo* presupune o ligatură, practică pe care nu o ilustrează cele două inscripţii arhaice (vezi mai sus, p. 247).

e) Pe lângă faptul că această construcţie (diviziune generală, apoi fără conjuncţie, subdiviziune particulară) este greu de justificat (există alte exemple?), *„tauri* sub jug" nu se întâlnesc decât în limbajul poetic şi în mituri: în practică[1], ei nu pot constitui o subdiviziune a unui *iumenta.*

f) Substantivul *calator* provine desigur din aceeaşi rădăcină ca şi *{comitia) calată, kalendae;* rădăcină care semnifică, repet, „a pro-clama" anumite ordine sau anumite informaţii. însă tot ceea ce se ştie despre diverşi *calatores,* religioşi sau laici, defineşte o singură funcţie (una dintre cele pe care, doar pentru *rex,* le îndeplineau lictorii, multi-valenţi): ca/afor-ul, mergând în faţa preotului sau a personajului la care este ataşat, le anunţă celor întâlniţi apropierea acestuia, îndemnându-i eventual să adopte un comportament negativ prevăzut de lege (să-şi întrerupă lucrul, să-şi deshame animalele...) sau de cutumă (să facă loc, să dea cale liberă). Nimic nu sugerează că vreun *calator* a avut de făcut acest lucru *(calare)* cu *comitia*: 1) nu se cunoaşte, repet, vreun *calator* al regelui sacrificiilor, nici, în epoca pre-repu-blicană, al regelui în funcţie, căruia îi erau suficienţi propriii săi lictori; 2) sub republică, tocmai lictorii consulilor, moştenitori politici ai regelui în funcţie, sunt cei care convoacă diferenţiat comiţiile cele mai arhaice, *curtata, calată* constituind o varietate a acestora.

g) Nici unul dintre cuvintele, dintre grupurile de cuvinte imediat comprehensibile ale inscripţiei nu trimit la *comitia,* nici la *Comitium* (decât dacă acceptăm, ca R. Palmer, să recunoaştem acest cuvânt, prescurtat, în QO [?] de la final). Dimpotrivă, *iter* care apare în r. 12 plasează ca/ator-ul în poziţia sa obişnuită: merge înaintea stăpânului pe un anume traseu.

h) Alăturarea lui *iusto* la *liquido* nu este misterioasă, ci dimpotrivă, clarificatoare: singurul concept care poate primi în latină, cu valoare tehnică, unul sau altul din epitete este *auspicium,* ceea ce ar fi suficient pentru a ne obliga să raportăm prescripţia gravată pe stelă la arta augurală; *iuges auspicium* relevă, ca *auspicium,* această exigenţă, iar ca *iuges,* explică mai bine rândurile 10-11: *-io iumenta căpiat.*

Să adăugăm că interpretarea dlui Coarelli nu propune nimic pentru fragmentul format din rândurile 13-14 (-M QVOIHAVELOD), care, citit *-m cui aluo* (< **auelod),* trimite iarăşi la *iuges auspicium* şi care, după cum am văzut, nu poate fi citit altfel (mai sus, pp. 248 şi 270)-

Din aceste motive concordante, noua interpretare nu mi se pare acceptabilă.

IV

Resortul magico-religios al regulii augurale referitoare la *iuges auspicium* rămâne subiect de ipoteze. încă din 1953 am enunţat datele problemei, apoi am semnalat un imn din *RgVeda,* din nefericire obscur, care părea să presupună o situaţie şi intenţii asemănătoare. Lucrurile nu au avansat de atunci şi nu am cunoştinţă de vreo altă propunere. Iată, în esenţă, propunerea mea („Le *iuges auspicium* et Ies incongruites du taureau attele de Mudgala", *Nouvelle Clio,* 5, 1953, pp. 252-266).

Ce înseamnă prescripţia? Este limpede că nu este vorba doar de a-i feri pe auguri să vadă un spectacol nepotrivit, o lipsă de respect, nici de a interzice murdărirea cu excremente, *stercus* a drumului pe care se desfăşoară ceremoniile: cele *două* cuvinte din expresia tehnică *iuges auspicium* trebuie să aibă sensul lor aparte.

Mai întâi, fapta de evitat, când se produce, are valoare de auspi-ciu, de auspiciu rău care îl face pe augur să se oprească, după cum arată Cicero, care o plasează *(huic simile est...* [este asemănător celui]) în aceeaşi categorie cu *auspicia oblatiua* [auspicii spontane] paralizante pe care Marcellus, graţie litierei închise în care se afla, reuşea să nu le vadă. Este însă remarcabil că acest auspiciu rău nu acţionează decât împotriva augurului în exerciţiul funcţiilor sale publice, şi nu, din cât se pare, împotriva unui particular şi a acţiunilor sale. Iar pe de altă parte, ceea ce este cu siguranţă esenţial, şi suficient pentru a îndepărta explicaţiile superficiale prin „decenţă", *stercus-u* făcut de animal nu are importanţă decât dacă animalul era *iunctum,* sub jug.

Aici apare[l]"o uşoară incertitudine: în această expresie, şi deci în prescripţie, şi deci în însuşi sensul auspiciului, la ce trimite exact noţiunea de *iunctuml* La faptul că *iumentum* este „înjugat" (la un vehicul), sau la cel că este „legat" (de tovarăşul lui de atelaj)? Verbul *iungere* [a înjuga] permite două interpretări, la fel *diiungere* al lui Cicero, care poate însemna atât „a deshăma", cât şi „a desperechea". Se pare totuşi că textul lui Paulus Diacris recomandă prima interpretare.

într-adevăr, dacă s-ar opta pentru cea de-a doua, „scena" imaginată ar fi lipsită de sens, doar dacă nu cumva exista temerea ca, prin imitaţie şi prin contagiunea actului uneia dintre vitele înhămate, cealaltă să nu îşi elimine şi ea excrementele[1]. în acest caz, *iuges auspicium* ar exista atunci când cele *două* vite înhămate se uşurează în acelaşi timp. Paulus Diacris nu spune acest lucru: *iuges auspicium*

1. Vezi mai jos, p. 265, n. 1, textul *Probleme* al lui Pseudo-Aristotel, citat

există *cum iunctum iumentum stercus fecit* [când vita înjugată elimină excremente]. Este deci probabil ca acest *iunctum iumentum,* la singular, să nu fie considerat în raporturile sale cu celălalt şi ca jumătate din atelaj, ci în el însuşi, în calitatea lui de „aflat sub jug".

Ce valoare mistică adaugă faptul de a fi sub jug la un act firesc al animalului, act care, în lipsa acestei valori, nu ar avea nici o influenţă asupra auspiciilor? Nu putem decât să emitem ipoteze. Cea mai probabilă mi se pare a fi aceasta, care se bazează şi pe simbolismul jugului, şi pe împrejurarea concretă în care acţionează auspiciul respectiv.

1) Ceea ce jugul îi aduce în plus animalului este, în esenţă, omul: animalul sub jug este în slujba lui, este un instrument, o prelungire a stăpânului, iar stăpânul este cel care beneficiază nu doar de munca lui, ci şi de întregul lui comportament, care nu mai este indiferent, ci devine semnificativ prin raportare la om.

2) Când atelajul însoţit de stăpânul lui întâlneşte pe drum augurii, se stabileşte în mod mistic o concurenţă - aşa cum are loc, de exemplu, în alte împrejurări, între *pontifices* [preoţi] şi *opifices* [lucrători] care, la ordinul caZafor-ului, trebuie să elibereze calea[1].

3) Această concurenţă devine critică, sau mai degrabă se rezolvă în defavoarea augurilor, când atelajul şi stăpânul sunt cei dintâi obiectul unui semn ce este în toate privinţele în opoziţie cu semnele pe care augurii se pregătesc să le caute: augurii vor să ia în posesie pământuri sacre, întreaga Romă ca teritoriu sacru, iar animalul înjugat care *facit stercus* [elimină excremente] îi procură stăpânului său un fel de luare în posesie prealabilă a acestui pământ. Augurii vor privi „în sus", vor lega mistic o bucată de cer de o bucată de pământ, în timp ce animalul dă, „în jos", un semn în care totul este organic terestru[2]. Augurii acţionează în numele Regelui sau al Cetăţii, aparţin ei înşişi personalului cu cea mai înaltă funcţie socială, în timp ce stăpânul atelajului este o persoană particulară, care aparţine în majoritatea cazurilor, fiind agricultor, negustor sau sclav, stării a treia sau a celor fără drepturi; or, în cele mai vechi timpuri, când ideologia celor trei funcţii domina încă societatea romană[3], această ultimă opoziţie trebuie să fi fost de o gravitate deosebită.

Toate acestea, repet, sunt doar ipoteze, însă dau seama, pe de o parte, de importanţa pe care arta augurală o ataşează unui eveniment

1. Servius, *Georg.,* I, p. 268.
2. Fără îndoială, această opoziţie dintre ceresc şi terestru este cea care face ca vederea şobolanilor (animale născute din pământ, *yr\y£V£Âc,* din legende celebre) să anuleze luarea auspiciilor, Plinius, *N.H.,* 8, 51.

atât de neînsemnat, iar pe de altă parte, de întrunirea condiţiilor cerute pentru ca el să dobândească această importanţă.

După cunoştinţa mea, literatura etnografică nu a semnalat nimic comparabil. Aceasta nu înseamnă că prezicătorii, din toate ţările, nu folosesc excrementele umane sau animale ca material pentru prezicerile lor (după culoarea, forma, abundenţa acestora...)[1]; nici că urina şi excrementele nu au prin ele însele puteri magice[2]; nici că simbolismul jugului nu ar fi dus, în anumite împrejurări, la Roma şi aiurea, la prescrierea de *diiungere*[3]. însă nicăieri nu se observă asocierea nreocupării pentru jug cu cea pentru *stercus.*

Nicăieri, în afară de un imn din *RgVeda.*

Din păcate, acest imn de douăsprezece strofe este aproape la fel de enigmatic - şi nu în sensul preferat de Victor Henry - ca şi inscripţia din Forum. Este plin, în locuri esenţiale pentru interpretare, de cuvinte care nu se întâlnesc în altă parte. Desfăşurarea

1. Iată nota din ediţia Arthur Stanley Pease a *De diuinatione,* 1923, ad 2, 36: „.. .*Cf* the *Indiculus superstitionum etpaganiarum in concilio Liptinensi ann.* 743 [Scurtă listă a superstiţiilor, inclusiv păgâne, alcătuită în conciliul de la Liptinum, în anul 743] (Ducange, *Gloss. med. et inf. lat.,* s.v. *«stercoraces»* [<superstitiones> superstiţiile legate de excremente]): *de auguriis uel auium uel equorum uel boum stercoribus* [despre auguriile prin excremente, fie ale păsărilor, fie ale cailor, fie ale boilor]; and, for varied omens from excrement, Bourke, *Scatologic Rites of all Nations,* 1891, 246-248 ; Thurston, *Omens and Superstitions of Southern India,* 1912, 58-59. On coincidence in such phenomena as that here noted, *cf.* [Arist.] *Probi.* 7, 6 : Sta TI ... OTav oupoOvTa iSioaiv, oupoOcuv, xaî pdAiaTa Ta uTTOi^uyia [de ce... când ar vedea că urinează, urinează, şi mai cu seamă animalele înjugate]". Se va consulta şi *Handworterbuch des deutschen Aberglaubens* a lui Băchtold şi Staubli, V, 1932-33, col. *330-350, art. „Kot" (autor Bargheer), în special coloana 332 „Kotmantik" (unde se discută fraza din *Indiculus superstitionum).*
2. Cum are tot ceea ce provine din corp: îmi amintesc de un curs pe care Marcel Mauss, în 1923 sau 1924, îl numise provocator „Transpiraţia de la subsuoară şi noţiunea de personalitate". Am găsit în 1952 în Peru, la indienii din platoul montan de la nord de Cuzco, următoarea credinţă. Când un vânător întâlneşte un *anas* („zorrino", un fel de vulpe), acesta urinează şi începe să se învârtească în jurul locului astfel udat; atât timp cât se învârteşte, omul, oricât de bun vânător ar fi, nu îl poate-prinde : trebuie ca omul, la rândul lui, să urineze ; dacă animalul, neatent, nu profită de acest răgaz ca să fugă, încetează să mai fie protejat şi poate fi ucis.

3- Plutarh, *Q.R.*, 69: „De ce, la sărbătoarea Septimontium, nu erau folosite carele trase de animale (dxrjuaai ^EUXTOÎŞ) şi de ce aceia care nu dispreţuiesc obiceiurile vechi se abţin şi astăzi să facă acest lucru?". Răs-tpunsurile lui Plutarh nu clarifică interdicţia. *Cf.* si Columella, *De re rust,* 2, 21, 5.

evenimentelor nu este prea clară şi pare să conţină mai multe întoarceri înapoi. Nu este sigur dacă nu citim cumva rezultatul amestecării artificiale a două texte, strofele 1, 3 şi 12 având altă metrică decât celelalte, alt ton şi, în ciuda multor eforturi, fiind greu de conciliat cu restul imnului (cel puţin strofele 1 şi 3, căci ultimele două versuri din strofa 12 pot, dimpotrivă, să fi dat prilej acestui amestec). în plus, strofele 1 şi 3 par să ducă la ideea că este vorba de o bătălie iar restul imnului că este vorba de o întrecere... Este faimosul „imn al lui *Mudgala* şi *Mudgalani", RV,* 10, 102.

Acest imn a fost unul dintre cele mai studiate din *RgVeda* şi a dat naştere unuia dintre domeniile uzuale de controversă între diversele şcoli de interpretare: cea a miturilor furtunii, cea a miturilor liturgice, cea a lui „Mimus"; cea care nu acordă nici un credit comentatorilor indieni şi cele care le acordă atenţie în măsuri variabile; cea care consideră că versurile sunt suficiente prin ele însele şi cele care admit că imnurile de felul acestuia evocă, în strofele lor succesive, doar câteva momente dintr-o complexă acţiune dramatică, care fie era destul de cunoscută printre ascultători, fie era explicată între strofe, într-o proză instabilă, care nu s-a păstrat, pierdută definitiv pentru noi - doar dacă nu acceptăm drept valabile naraţiunile pe care le fac despre acest subiect comentatorii, *Brăhfhana* sau epopeile[1].

1, Principalele încercări de explicare, începând cu R. Roth în ale sale *Erlăuterungen* la*Nirukta* (1852), p. 129, sunt: H. Grassmann, *RigVeda iibersetzt...* II, 1877, pp. 384-385 [separă strofele 1, 3 şi 12; le intitulează „Triumphlied nach der Sclacht"]; A. Bergaigne, *La religion vedique,* II, 1882, pp, 280-283, [libaţia]; A. Ludwig, *Der Rigveda,* V, 1883, pp. 484-487 [ar fi vorba de o bătălie]; K. Geldner, *Vedische Studien,* II, 1892, pp. 1-16 [„itihăsa" reconstituită generos]; P. von Bradke, „Ein lustiges Wagen-rennen in Altindien", *ZDMG,* 46,1892, pp. 445-465; M. Bloomfield, „The legend of Mudgala and Mudgalani", *ibid.,* 48, 1894, pp. 541-565 [ar fi vorba de o bătălie]; O. Franke, „Der drughana des Mudgalaliedes und das Nandivisălajătaka", *WZKM,* 8, 1894, pp. 337-343 [asemănare frapantă, vezi nota următoare]; V. Henry, „Mudgala ou l'hymne du marteau, suit d'enigmes vediques", *JA,* 1895, 2, pp. 516-548 [mitul furtunii]; L. von Schroeder, „Mudgalas Wettfahrt, ein minischer Wettrennenscherz der vedischen Zeit", în *Mysterium und Mimus im Rigveda,* 1908, pp. 346-360 [scenariu de circ]; F.E. Pargiter, „Suggestions regardingi?V 10, 102", *JRAS,* 1910, pp. 1328-1334 [familia Mudgala în Purâna]; două note ale lui B. Keith respingând ultimele două propuneri, *JRAS,* 1909,

' p. 207 şi 1911, p. 1005, n.; H. Oldenberg în ale sale „Textkritische und exegetische Noten", *Abhandlungen* a Societăţii de ştiinţe din Gottingen, Clasa filologie-istorie, 13, 3, 1912, pp. 318-322; K. Geldner, *Der Rigveda* III *(Harvard Oriental Series,* 35), 1951, pp. 316-319 [atenuând puţin afirmaţiile hazardate din *Vedische Studien}.*

Din fericire, din toată această confuzie ies la iveală totuşi câteva puncte incontestabile, după cum urmează. Un anume Mudgala -nume cât de poate de plebeu -, pentru a câştiga fie o întrecere (mai probabil şi mai general admis), fie o bătălie, a folosit (la propria alegere sau poate în lipsa altui mijloc) un echipaj neobişnuit care aparent îi aduce toţi sorţii împotrivă.

El se slujeşte nu de un *rdtha,* car de curse (sau de război), ci de un *ânas,* car greoi folosit la transport. îi încredinţează mânarea carului nu unui vizitiu de meserie, ci soţiei sale, Mudgalani, „Doamna Mudgala". în sfârşit, nu înhamă la el, aşa cum se obişnuia, o pereche de cai de curse (sau de război), doi *ârvat,* ci un taur, unul singur. Pentru a-1 face pe acest animal să tragă singur la jug fără ca jugul să se rotească, el foloseşte, se pare,,o bucată de lemn care, legând latura goală de cârmă sau de corpul carului, fixează jugul în poziţia dorită, perpendiculară pe animal[1]. Şi Mudgala, paradoxal, câştigă.

Doar trei strofe consecutive sugerează că această victorie nu se datorează carului, taurului, atelajului dezechilibrat sau celei care mână carul, ci unei precauţii ciudate, care avea, nu se putea altfel, o eficacitate magică şi care a adus compensarea necesară celor patru dezavantaje la un loc. Iată frazele ce menţionează acest procedeu:

4. udno hradâm apibaj jârhrşănah...

5. Ny ăkrandayann upayănta enam
ămehayan vrşabhâm mădhya ăjch tena
subharvam satăvat sahâsram găvărn
mudgalah pradhăne jigăya.
6. Kakârdave vrşabhâ yuktă ăsîd âvăvăclt
sărathir asya kese dudher yuktâsya drâvatah
sahănasa rchănti şmă nişpâdo mudgalanîm.

4. [Taurul! băuse cu lăcomie un lac de apă...
5. Apropiindu-se, l-au făcut să mugească,
l-au făcut pe taur să urineze în mijlocul cursei (sau al bătăliei, sau al câmpului de cursă ori de luptă);
graţie lui (sau: graţie acestui lucru), o mie şi o sută, bine hrănite,

1- La fel ca Oldenberg, cred că jataka budist asemănat de O. Franke cu acest imn explică într-adevăr *drughana,* această bucată de lemn din strofa 9, altminteri greu de explicat. Pentru idee, *cf.* ceea ce se spune despre eroul irlandez Ciichulainn, în lupta în care va muri, D'Arbois de Jubainville, *L'epopie celtique en Irlande,* 1892, p. 343: unul din cei doi cai de la car, rănit, fuge luând după el jumătatea jugului *{leth acunga)*; «Astăzi, spune Ciichulainn, voi sta într-un car cu un cal, cu o jumătate de jug!". îşi pune călcâiul pe marginea jugului rupt şi-şi trece încă o dată carul prin întreaga oaste duşmană...

de vaci, Mudgala, în concurs (sau în bătălie), a câştigat prin victoria sa.
6. Pentru *kakârdu* (? sau: la *kakârdava?)* fusese taurul înjugat;
a strigat tare, vizitiul său cu păr lung (adică femeia, Mudgalani);
din greoiul (7)[1] înjugat, alergând cu carul, excrementele au atins-o pe Mudgalani.

O parte a comentatorilor moderni au încercat să reducă sau să suprime aceste caracteristici.

La sfârşitul strofei 6 de exemplu, Geldner, care, pe de altă parte, imaginase un scenariu uimitor, unde taurul real avea drept tovarăş la jug o figurină, un taur de lemn, traducând *nişpâdah* prin „rămăşiţă" şi citind „şuviţele de păr lipite pe figurină, pe care le desprindea vântul din timpul cursei"; toţi, sau aproape toţi, au obiectat că *nişpâd* -hapax în *RgVeda,* dar bine cunoscut apoi - nu are niciodată sensul precis de excrement, nu este decât sinonimul lui *sâkrt* (cuvânt înrudit cu grecescul xoTTpoq [excrement]).

în privinţa manevrei descrise în strofele 4 şi 5, nu se putea elimina urina[2], prezentă atât de clar în cauzativul *amehayan* „îl făcură să urineze" (str. 5, v. 2). Unii însă (Geldner, Henry...)[3], şi deja şi câţiva comentatori indieni, au considerat că nu putea fi vorba decât de o manevră ticăloasă a concurenţilor lui Mudgala (sau a duşmanilor acestuia), care, apropiindu-se, l-au făcut pe taur să mugească şi să urineze, pentru a-1 întârzia sau a-1 imobiliza. Aceasta a dus la presupunerea că acţiunea menţionată în strofa 4, v. 1 („[taurul] a băut cu lăcomie un lac de apă") a avut loc împotriva interesului sau voinţei lui Mudgala şi ca urmare a imprudenţei sale (Henry). După Ludwig, Mudgala însuşi, de nevoie şi în propriul detriment, este cel care a trebuit să-şi oprească carul ca să îl lase pe taur să urineze: aflat în criză de timp „înaintea bătăliei", fusese totuşi nevoit să-şi

1. Sau „din impetuosul" (V. Henry).
2. Traducerea lui Geldner, publicată în 1951, rectifică parţial: „Schmutz, Staub und Exkremente des laufenden Stieres": numai ultimul termen poate fi reţinut.
3. Cât de preţioasă este strofa următoare pentru cei care susţin miturile furtunii! Victor Henry triumfă la această strofă 5 (art.cit., p. 528): „Nu cred că scepticul cel mai hotărât ar ezita vreun moment în faţa sensului pe care îl are mitul taurului ce urinează. In mijlocul luptei; căci după primul fulger, când lupta elementelor s-a dezlănţuit deja, începe să cadă ploaia. în mijlocul arenei, căci norul nu îşi varsă apele spre noi nici când apare, nici când se îndepărtează: pentru a primi ploile, trebuie ca norul să plutească deasupra capetelor noastre şi să pară că îşi suspendă la zenit cursa aventuroasă. Descrierea este deci perfectă din toate punctele de vedere şi se reduce la o mică formulă cum ar fi: „Taurul mugeşte, se avântă, apoi se opreşte o clipă şi urinează: cine este oare?".

lase animalul să bea apă, în ultimul moment, înaintea efortului pe care urma să i-1 ceară[1].

Este greu de crezut. în nici un pasaj textul nu îi atribuie lui Mudgala vreo stângăcie care să fie intenţionată; dimpotrivă, subliniază (str. 7, v. 1 şi 2) că faptele stranii - pregătirea carului, înjugarea taurului - le-a făcut *vidvăn* „în cunoştinţă de cauză", *sikşan* „în deplinătatea puterilor". Prin urmare, dacă taurul a băut această cantitate uriaşă de apă, să fim siguri că nu a făcut-o din greşeala stăpânului său. Mudgala îl voia, avea nevoie de el în acea stare. Şi care putea fi această nevoie, oricât de paradoxală ni s-ar părea, dacă nu aceea de a obţine ceea ce este descris în continuare, în strofa 5: „l-au făcut să urineze" ? Intenţia lui Mudgala este cu atât mai verosimilă cu cât, după victorie (str. 1, v. 3), poetul dă un detaliu care ar putea părea bizar dacă n-ar urmări să ofere o replică la actul iniţial: el precizează că, aceluia care fusese mai întâi înjugat, apoi oprit (?), „nu i se aduce nici fân, nici apă"[2].

Dificultatea pe care ar putea-o prezenta verbele la plural din strofa 5, v. 1 şi 2 („apropiindu-se[3], *l-au* făcut să mugească, *l-au* făcut să urineze în mijlocul cursei...") nu este de nerezolvat. De obicei, aşa cum am spus, se presupune că este vorba de o lovitură a duşmanilor pentru a întârzia carul lui Mudgala; însă dacă urinarea, pregătită prin înghiţirea unei cantităţi atât de mari de apă, este recomandată

1. Iată glosa, plină de imaginaţie, a lui Victor Henry, art.cit., pp. 527-528 : „Este mai greu să se înţeleagă că duşmanii sunt cei care «îl fac să urineze» pe taur; şi totuşi, cele două verbe paralele [«l-au făcut să mugească», «l-au făcut să urineze»] nu ar fi putut avea două subiecte diferite. Părea de altfel un mijloc infailibil de a-i opri avântul şi probabil că exista în epoca vedică un vicleşug de război, o reţetă pentru a le induce animalelor de povară nevoia să se uşureze - de exemplu stro-pindu-i în zona inghinală - şi să îi imobilizeze astfel pe conducătorii carelor: manevră al cărei succes e ca şi garantat dacă aceştia din urmă făcuseră imprudenţa să le lase «să bea un lac de apă» înainte de plecare". Iată acum glosa lui A. Ludwig, *op.cit.,* p. 485: „Graba de a merge la luptă era atât de mare, încât n-au putut să-i dea taurului să bea decât imediat înainte de luptă; în toiul bătăliei au fost nevoiţi să-1 lase să urineze".
2. Nu cred că s-a atras atenţia până acum asupra paralelismului dintre menţionările apei băute (str. 4, v. 1) şi ale apei care nu i se aduce (str. 10, v. 3): urmând după un vers în care sunt opuse actul de a înjuga şi un act ce pune capăt înjugării, a doua precizare despre apă se interpretează firesc ca o replică negativă la prima, care fusese imediat precedentă înjugării. în privinţa versului 4 din strofa 10, şi a strofei 11 în întregime, nu s-a emis încă o explicaţie plauzibilă: sunt adevărate enigme.
3. Ce semnifică exact aici indicaţia *upayântah (upa-i-)l* „Intrând în com-netitie"?

şi nu dăunătoare, este firesc şi ca Mudgala şi prietenii săi (sau numai prietenii săi, dacă Mudgala este în car cu soţia lui) să o provoace (sau pur şi simplu să o permită: sunt cele două sensuri ale cauza-tivului) pe câmpul de curse. Ni se sugerează însă, aşa cum s-a afirmat mai sus, să admitem în acest caz că urinarea taurului are valoare magică: fie că acţionează misterios şi constrângător asupra rezultatului cursei (prin „luarea în posesie" a terenului pe care are loc cursa?), fie - mai puţin verosimil - că oferă cel puţin o prezicere: numai aşa ea poate fi de dorit, de vreme ce, concret, duce la întârzierea carului. Este ceea ce pare să considere şi Ludwig, care spune în comentariul său[1] (deşi pune înghiţirea apei pe seama grabei şi nu a intenţiei lui Mudgala): „Dies mag, Gebriill und Entleerung, als gutes Omen betrachtet werden sein" (aceste două acte, mugire şi urinare a taurului, pot fi considerate un *omen* [semn prevestitor] bun). Şi propune să se traducă instrumentalul *tena* din versul următor (strofa 5, v. 3) nu ca un masculin, ci ca un neutru, nu „prin el, graţie lui, graţie taurului", ci „prin aceasta, graţie actului dublu de a mugi şi de a urina", *tena krandanena ca mehanena ca* : ceea ce, într-adevăr, dă un sens satisfăcător versurilor 3 şi 4 din strofa 5, care altfel ar fi de umplutură, n-ar face decât să repete ideea din versul 2 al strofei 4.

Dacă aşa stau lucrurile, suntem pregătiţi să înţelegem menţionarea, din strofa 6, versurile 3-4, nu a urinei, ci a revărsării de baligă ce i-a jenat atât de mult pe comentatori, chiar şi pe cei naturalişti[2]: aceasta trebuia să fie, la rându-i, ori „eficace" magic, ori măcar „un semn bun". Şi aceasta pare să fi fost pregătită, prin îndopare cu iarbă; dacă strofa 4, versul 1, nu vorbeşte decât de apă şi nu anunţă astfel decât urina din strofa 5, indicaţia corelativă (citată mai sus) din strofa 10, v. 3, nu ezită să alăture iarba apei: „[după victorie], nu îi [mai] aduc iarbă, nici apă".

Trebuie însă subliniat, deoarece poetul însuşi a făcut-o, că taurul nu a fost chemat să facă aceste lucruri necuviincioase, aparent fericite şi de dorit, decât aflându-se sub jug. Expresiile formate pe

1. *Op.cit.,* p. 485.
2. După ce 1-a respins hotărât pe Geldner, Victor Henry face la rândul său un ocol pentru a-şi regăsi ploaia şi furtuna (art.cit., p. 531): „Prin urmare, */nişpâd* înseamnă] „baligă"; însă cum nu este o deosebire aşa mare între excreţie şi secreţie şi una putea să o înlocuiască pe cealaltă pentru comoditatea versificaţiei, aş fi destul de înclinat să traduc «urină» şi să văd în 6 continuarea ideii exprimate în 5b. Fără îndoială că în iureşul cursei, baliga taurului poate să-1 împroaşte pe vizitiu; fără îndoială, de asemenea, această trăsătură poate să nu aparţină mitului primitiv... totuşi, detaliul pare destul de naiv şi spus pe şleau pentru a nu fi de origine naturalistă şi, în această ordine de idei, este mai incomod de

rădăcina *yuj-* se găsesc peste tot în imn începând cu strofa 6, unde s-a citit deja de două ori participiul *yuktă* „iunctus" [înjugat], subliniat în plus a doua oară prin parafraza *drâvatah sahănasă* „alergând cu carul": în strofa 7, v. 2, se spune că Mudgala s-a dovedit abil când s-a gândit să înhame *{upăyunak)* taurul; în strofa 8, v. 2, taurul apare „legat *(ănahyamănah,* cu rădăcina din latinul *nodus* [legătură, nod]) de lemn cu o curea", în strofa 9, v. 3, scurtătura care, din cât se pare, menţinea în echilibru jugul în timpul cursei, este numită (acuzativ) *vrşabhâsya yunjam* „tovarăş de jug al taurului"; în strofa 10, v. 2, după victorie, se spune (maximă generală?): *yâm yunjânti, tarp, v ă sthapayanti* „cel pe care îl înhamă, [tot] pe acela îl fac să se oprească", iar în versul 4 din aceeaşi strofă, foarte obscur, se vorbeşte măcar despre jug, despre partea lui superioară, *dhur (ăttaro dhuro vahati pradedisat)*; în sfârşit, în strofa 12, ultimul cuvânt al imnului este din nou instrumentalul *yuja* „împreună cu, drept tovarăş...".

Trebuie deci să considerăm că era esenţial, că reprezenta jumătate din reţeta succesului ca animalul, provocat să se uşureze, să o facă sub jug, şi nu, de exemplu, înainte să fie înhămat: nu ar fi fost suficient. Astfel că, până la urmă, expresia *yuktăsya nişpâdah* din strofa 6, vv. 3-4, „iuncti excrementa" [excrementele celui înjugat], ajunge să definească excelent ceea ce constituie pe de altă parte materia acelui *iuges auspicium* roman.

Această concepţie asupra imnului, importanţa pe care o acordă indicaţiilor, în general neglijate, din strofele 4, 5 şi 6 - care formează totuşi o treime din partea narativă a textului -, vor permite probabil clarificarea şi a altor pasaje obscure. De exemplu, în primul vers din strofa 6, nu este oare posibil (în ciuda dificultăţii pe care ar prezenta-o sufixul şi probabil accentul: însă astfel de cuvinte expresive sunt prin definiţie de formaţie capricioasă) să se interpreteze cuvântul aflat la loc de cinste, hapaxul *kakărdave,* înţeles în dativ de intenţie cum îl întâlnim de atâtea ori cu verbul *yuj,* prin rădăcina expresivă, copilărească şi vie, care, în latină ca şi în greacă, în slavă ca şi în celtică, precum şi în alte limbi, înseamnă tocmai *„facere stercus":* cea de *cacare*[1]*!* Toate celelalte explicaţii propuse pentru *kakărdave*

'• In al său *Dictionnaire etymologique de l'armenien*, H. Adjarian citează, la cuvintele *khakor* „baligă de animal" şi *khakh* „excremente" (voi. VI, 1932, pp. 1342-43, 1438): 1) în indo-europeană, substantivele persane *kaka, kaki,* grecescul xdxxq, medio-irlandezul *cacc* (galezul *cach,* comicul *caugh,* bretonul *cac'h),* rusescul *kaka;* verbul latin *cacare,* cel grecesc xctxxâv, medio-irlandezul *caccaim,* rusescul *kakat',* germanul modern *kakken* (nu ia în considerare adjectivul afgan *kakar* „murdar"); 2) în afară de indo-europeană, manciurianul *kaka* „c;\ca de bebeluş", turc-orientalul *qaq* „baligă", turc-occidentalul *qaqa* „excremente", georgianul *khakha*

sunt inadmisibile sau arbitrare; aceasta are meritul de a aduce coerenţă strofei şi de a exprima cel mai bine planul lui Mudgala aşa cum reiese el din celelalte date, completându-1 chiar armonios, de vreme ce dativul astfel înţeles dă, pentru a anunţa excrementele care apar la sfârşitul strofei, „declaraţia de intenţie" echivalentă cu cea dată de primul vers din strofa 4 şi de cauzativul *amehayan* din strofa 5, v. 2, pentru urina care apare în strofa 5 : „Ad **cacationem* sau **cacerdationem* (= ut stercus faceret) *taurus iunctus erat... iuncti [tauri], currentis cumplaustro, attingebant excrementa Mudgalănîm"* [Taurul fusese înjugat spre a se balega... excrementele taurului înjugat, care trăgea carul, îl atingeau <îl pângăreau> pe Mudgala].

Dacă se admit aceste consideraţii, *iuge* (s) *auspicium* al lui Cicero şi al lui Paulus Diacris se interpretează cu mai multă siguranţă în sensul pe care îl sugerase analiza exclusivă a faptelor romane.

Un comentator indian al *RV,* 10, 102, afirmă că Mudgala, cu ajutorul neverosimilului său atelaj, a câştigat o cursă împotriva „regelui"[1]. Fie că reţinem sau nu această precizare, rămâne faptul că Mudgala câştigă cursa sau bătălia (ceea ce, din punct de vedere funcţional, în India vedică, ţine de acelaşi nivel: războinic), triumfă asupra concurentului sau duşmanului său, nu cu echipajul sau cu mijloacele obişnuite ale funcţiei a doua, la care apelează, dimpotrivă, acest concurent sau duşman, ci cu un echipaj în care se evidenţiază, ca o sfidare, funcţia a treia (bou, femeie, căruţă de povară, în loc de: cal, vizitiu, car) şi graţie unui fel de *„iuges auspicium* provocat". Din nou conflict de funcţii, între a doua şi a treia, la fel cum *iuges auspicium-ul* roman ne relevase conflictul dintre prima (augurii) şi cea de-a treia funcţie.

în lipsa oricăror paralele, se va considera probabil că nu este vorba de „o concepţie proprie spiritului uman", ci de o practică magică foarte veche, indo-europeană, păstrată, ca atâtea lucruri, doar în India şi în Italia, şi care, chiar şi aici, nu mai este cunoscută decât prin intermediul unui singur imn din *RgVeda,* iar la Roma, prin două scurte menţiuni şi prin rămăşiţele celei mai vechi inscripţii.

„id.". - în privinţa formei, vedicul *kakârdu* ar putea fi faţă de un **kakarda* mai uşor de explicat ceea ce este varianta *varăhu* faţă de cea obişnuita *varăha* „mistreţ"; rădăcini sau dezvoltări conţinând *-ard-* (indo-eur. **-erd-)* sunt frecvente în această zonă semantică: sanscritul *pârdate* (grecescul ΤΤΕΡSΕΤCU etc.) „el trage vânturi"; *chrnatti, chardayati* „el vomita (medio-irlandezul *sceirdim* „eu scuip"); latinul *merda* (în slava veche *smradu* „miros urât", lituanianul *smirdeti* „a puţi" etc), *muscerda sucerda* „excremente de porc, de şoarece" etc.; *cf.* şi în sanscrită (non-vedică) *kardama* „cloacă, mizerie". 1. Comentariu al lui Durga la *Niriikta* (ed. *Bibliotheca Indica,* IV, p. 35) citat în Bloomfîeld, art.cit., p. 544.

Resortul, morala acestei practici sunt cât se poate de limpezi: *în acest gen de magie, a treia funcţie predomină asupra celor două funcţii superioare.* Ceea ce este firesc, de vreme ce, ocupând ultimul loc în ierarhie, ea este şi baza sau rădăcina în lipsa căreia celelalte s-ar prăbuşi sau ar pieri imediat - căci apologul lui Menenius Agrippa mi s-a părut întotdeauna sofistic.

în ceea ce priveşte forma, elementele materiale ale practicii, ele par să se explice foarte bine dacă ne raportăm la timpurile indo--europene - atât prin importanţa pe care trebuie s-o fi avut, deja la aceşti păstori-agricultori, excrementele vitelor, cât şi prin simbolistica funcţională a jugului. Dacă Zoroastru a exaltat funcţia a treia, boul şi vaca, şi a dezvoltat greţoasa dar atotputernica magie a „urinei de bou", fără îndoială că el nu a făcut decât să amplifice concepţii şi utilizări anterioare, al căror echivalent era cunoscut, cu un plus de moderaţie, şi în India. Cât despre jug - tot la iranieni, dar în condiţii care trimit mărturia lor în preistoria îndepărtată -, suntem încredinţaţi că el era în mod diferenţiat, în expresiile ilustrate ale sistemului celor trei funcţii, indicativul celei de-a treia.

Printre legendele povestite de vechii sciţi despre originea lor şi consemnate de Herodot la începutul celei de-a patra dintre cărţile sale, se află aceea (cap. 5 şi 6) a obiectelor fermecate din aur arzător căzute din cer, pe care a reuşit să le prindă doar cel mai tânăr dintre fiii lui Targitaos. Aceste obiecte sunt, la acuzativ, ăpoTpdv TE xai ţuyov xai adyapiv xai (pid^nv, „o căruţă, un jug, un topor, o cupă".

Arthur Christensen a fost primul care a observat că este vorba de obiecte reprezentând simbolic cele trei funcţii şi clasele sociale corespunzătoare ; Emile Benveniste şi eu însumi am ameliorat în detaliu interpretarea sa şi am propus formula: „cupă = vas sacru, prima funcţie; topor = armă, a doua funcţie; căruţă şi jug = unelte agricole, a treia funcţie". Un text al lui Quintus-Curtius, 7, 8,18-19, a confirmat ulterior interpretarea noastră; printre darurile cereşti, el înlocuieşte toporul cu *hasta* [suliţa] *şisagitta* [săgeata], însă celelalte simboluri se păstrează: *patera* [vasul], folosită la libaţii, şi *iugum* [jugul], precizat ca *iugum boum* [jugul, atelajul boilor] cu *aratrum*[1] [plugul].

Astfel, la sciţi, jugul şi căruţa exprimă împreună esenţa funcţiei a treia, evocând clasa oamenilor care o asigură. Benveniste a arătat că această tradiţie a „iranienilor Europei" care sunt sciţii exista, până în cel mai mic detaliu al asocierii, şi la iranienii din Iran. în *Videvdăt,* 14, 8-10, sunt enumerate şi obiecte ce reprezintă simbolic cele trei funcţii - cele pe care trebuie să le dea drept compensaţie reparatorie autorul unei crime grave, ucigaşul unei vidre (animal de două ori sacru, în calitatea sa de câine de apă); printre denumirile

1- Vezi în ultimul rând *ME,* I[2], 1974, pp. 446-452; *Romans de Scythie et d'alentour,* 1978, p. 111.

„instrumentelor pentru agricultor" figurează o expresie alterată, care a fost restabilită de o manieră indiscutabilă sub forma *aesti yugo.sami,* unde primul cuvânt desemnează partea posterioară a căruţei, iar al doilea jugul cu accesoriile sale de lemn.

Se înţelege deci puterea diferită pe care o căpăta, în acele timpuri străvechi, omul ce mâna animalele înjugate: la fel ca augurul roman înarmat cu toiagul încovoiat, el purta într-un fel însemnele proprii funcţiei sale, gata să perceapă, să-şi însuşească semnele şi şansele pe care nevăzutul i le trimitea prin intermediul animalelor lui.

Acest studiu adaugă un nou argument la cele în virtutea cărora regretatul meu colaborator Lucien Gerschel combătea punerea întregii arte augurale romane, sau a esenţei acesteia, pe seama binefacerilor etrusce. însuşi numele de *augur-* vechi substantiv de formă neînsufleţită şi de gen însufleţit (la fel ca *flamen),* provenit dintr-o puternică rădăcină care, în mai multe limbi indo-europene, are sensuri mistice -, precum şi cuvântul care desemnează „auspiciul" (spre deosebire de „haruspiciu", sugerau deja o contribuţie indo-europeană; în plus, faptul că iniţial au existat *trei* auguri, unul pentru fiecare trib romulian (ramnieni, lucerieni, tiţieni), adică unul pentru fiecare grupă care, din punct de vedere funcţional este definită, cel puţin teoretic, după modelul indo-european. Arta augurală este probabil o operă specific romană sau italică, ca şi dreptul, şi, mai mult decât dreptul, marcată de influenţa etruscă; însă, la fel ca acesta, se bazează în primul rând pe o tradiţie indo-europeană.

Am admis mai devreme, pentru a nu grefa o discuţie secundară pe demonstraţia principală, că este posibil ca necuviinţele taurului înhămat al lui Mudgala să fi fost ori un mijloc de acţiune magică, ori, cum spunea Ludwig, un *„omen* bun". De fapt, această a doua interpretare pare foarte improbabilă, sau mai curând revine, în acest caz particular, la prima: Mudgala, îndopând animalul cu apă (şi cu iarbă, fără îndoială), a provocat ţâşnirea urinei (şi, desigur, a excrementelor). Un „semn bun" care se poate obţine negreşit şi după bunul plac nu mai este doar o promisiune, ci începutul reuşitei, pe care nu o anunţă, ci o declanşează: este magie.

Această deosebire profundă între sceneta lui Mudgala şi definiţia lui *iuges auspicium* - operaţie dorită de om, pe de o parte, semn care depinde de zei, pe de alta - nu este decât o nouă aplicaţie a importantei opoziţii pe care a remarcat-o Gerschel între starea de spirit a indianului şi cea a romanului în faţa forţelor nevăzute[1].

1. L. Gerschel, „Structures augurales et tripartition trifonctionnelle dans la pensee de l'ancienne Rome", *Journal de Psychologie,* 1952, pp. 56-57. *Cf.* confruntarea „câmpurilor ideologice" roman şi indian în *RRA*[2], 1974, pp. 129-130.

Gerschel a confruntat două fapte realmente comparabile: pe de o parte cele trei capete tăiate, descoperite în mod miraculos, două la Cartagina, acolo unde se va ridica templul Iunonei (cap de *bou,* promiţând prosperitate; cap de *cal,* promiţând glorie militară), cel de-al treilea la Roma, unde se va înălţa templul lui Iupiter O. M. (cap de *om,* anunţând imperiul); pe de altă parte, după ritualul vedic, capetele tăiate, zidite intenţionat la baza altarului extrem de complex al focului (în principiu, capete de *om,* de *cal,* de *bou,* de *oaie,* de *ţap*; de fapt, figurine de aur sau de argint). Acest savant scrie în continuare:

> Acţiunea religioasă esenţială care conferă putere şi siguranţă şi care constituie calea firească într-o astfel de privinţă este, în India, sacrificiul, în timp ce la Roma este ceea ce am putea numi, cu un termen parajuridic, omologarea prezicerilor... Seriei de capete care anunţă prielnică construcţia proiectată, romanii se mulţumesc să-i constate prezenţa, întemeind o tehnică augurală pe această prezenţă . efectivă. Indienii, dimpotrivă, încrezători în riturile sacrificiale, inserează în construcţiile lor aceste capete care sunt cele ale victimelor...
>
> Această diferenţă de tratament nu este un caz izolat. Iată încă două exemple caracteristice, luate din alte părţi ale domeniului religios, pe care le citătm din *Flamen-Brahman* a dlui Dumezil.
>
> în primul rând, la p. 66, dl D. observă că „Roma interzice flami-nului *dialis* să-şi petreacă noaptea în afara incintei oraşului"; India, în schimb, consideră că locul unde trăiesc brahmanii, „fie el un ţarc de animale sau o pădure, acela se numeşte o cetate". Astfel, Roma leagă domiciliul flaminului dial, ca şi construcţia unui templu, de un loc prestabilit; India apreciază că un loc oarecare primeşte această calificare fie pentru că acolo se ridică un altar al focului, fie prin simplul fapt că acolo vieţuiesc brahmani.
>
> în acelaşi sens, în *Fl.-Br.,* p. 62, este semnalat faptul următor. Roma cere ca viitoarea *flaminica* să nu fi avut un alt soţ înaintea *flamen-ului,* să fie *uniuira* [căsătorită o singură dată]; *Atharva Veda* se mulţumeşte să declare: „Să fi avut o femeie deja zece soţi nebrahmani, dacă un brahman îi cere mâna, el singur este soţul".
>
> Aceste două comportamente diferite dovedesc, primul, o supunere a acţiunii la real, conceput ca un dat prim ce nu poate fi decât admis sau suportat; celălalt, un primat al acţiunii sacre asupra realului, care este oarecum creat şi nu e decât ceea ce se doreşte să fie. Se recunoaşte astfel opoziţia dintre realismul roman şi misticismul indian, observabilă din cele mai vechi timpuri...[1].

"• Un alt semn al acestei opoziţii este semnalat la sfârşitul primului studiu din culegerea mea *Rituels indo-europeens ă Rome,* 1954, pp. 21-22. [Se întâmplă însă şi ca, în religia evoluată, semnele dor ce să fie provocate : pentru*pullaria auguria* [semne date de puii sacri] de pildă, *RRA*[2], p. 134.]

în privinţa elementului urât mirositor a cărui utilizare tocmai am studiat-o în cazurile Romei şi Indiei, principiul divergenţei are acelaşi sens : augurul şi stăpânul de *iumentum iunctum* [atelaj] nu pot decât să aştepte pasiv, să omologheze, cel mult să evite semnul; Mudgala preia iniţiativa : printr-un rit ce are exact forma lui *iuges auspicium,* el compensează activ slăbiciunile scandaloase ale echipajului său, îşi creează victoria. Insă aceste miracole îndrăzneţe nu se produc, nu se acumulează decât în poveşti şi în vise, în timp ce Roma, pozitivă şi prudentă până şi în pseudo-stiinţa sa, a ajuns să cucerească lumea.

IV Varia
(Chestiuni romane 23-25)

23. Pietatea filială

Până în prezent, nici una dintre mărturiile aduse de descoperirile recente pentru perioada etruscă a Romei nu a modificat viziunea dată de analişti. Desigur, sub această stăpânire străină, Roma s-a deschis larg către influenţa grecească, puţin filtrată de intermediarul care o aducea, şi-a înmulţit clădirile, basoreliefurile, statuile, ceea ce se construia pe Capitoliu fiind doar exemplul cel mai durabil, s-a familiarizat cu miturile greceşti, cu un Heracles-Hercule care nu este solitar, ci aflat sub protecţia unei Atena-Minerva în ţinută de luptă, şi-a transformat diviziunile sociale pentru a cuprinde mulţimea imigranţilor de tot felul - rămânând totuşi un oraş latin, cu religie şi drept latine. Este remarcabil că cele mai vechi trei inscripţii furnizate de siturile romane, care par să aparţină toate trei acestei epoci -secolul al Vl-lea -, sunt latine nu doar prin limbă, ci se referă la instituţii naţionale: cuvântul *rex* descoperit pe fundul unei cupe în palatul regal, Regia, regula artei augurale amintită trecătorilor pe bucata de stelă Lapis Niger[1], jurământul tutorilor *{tutores)* fecioarei *(uirgo)* înscris pe vasul din Quirinal[2]. Regia însăşi, reconstruită în secolul al Vl-lea şi decorată în stil grecesc (vedem pentru prima oară aici apărând în basoreliefuri minotaurul care va deveni mai târziu unul dintre însemnele - *signa* - armatei romane), pare să exprime în chiar proiectul său caracterul trifuncţional al unui rege de tip indo-european: alături de corpul său principal se află două capele, cea a lui Marte războinicul şi cea a Belşugului din hambare, Ops Consiva[3]. Stela Lapis Niger arată că regele etrusc - care opera fie el însuşi, fie, mai degrabă, prin intermediul preoţilor aflaţi la ordinele sale - adoptase în întregime arta indigenă a consultării zeilor, de vreme ce *augur* este un vechi cuvânt indo-european a cărui etimologie nu le era clară nici latinilor înşişi. Statutul femeii în căsnicie, aşa cum reiese el din *sponsio* [angajamentul] de pe vasul din Quirinal, [e]ste înainte de toate unul de supunere şi umilinţă potrivit tradiţiei comune Indiei şi Romei.

I- Vezi mai sus, Chestiunea 32.
I- Vezi mai sus, Apendice II. [3]-
RRA[2], pp. 183-186; *cf. IR.*

Această *pertinacia* [persistenţa] a moravurilor şi a legilor italice în timpul domniilor etrusce a prilejuit, în analistică, scene de conflict a căror juxtapunere formează o bună parte din ţesătura romanescă a acestui secol de „istorie", în orice caz motivele sale cele mai pitoreşti.

Dacă inscripţia de pe stelă arată un *rex* augur sau conducător al augurilor, o legendă celebră îl arată de asemenea pe marele augur Attus Navius „blocând" printr-un miracol o reformă politică prea îndrăzneaţă a primului Tarquinius. Dacă omul de rând din Roma secolului al Vl-lea îşi ţinea în continuare femeia strâns dependentă de bărbaţi, taţi sau tutori pe de o parte, soţ pe de alta, care îi negociau căsătoria, analistică prezintă tot mai numeroase denunţuri împotriva desfrâului, sau pur şi simplu a activităţii doamnelor etrusce. Tanaquil, care îl face rege mai întâi pe soţul ei, apoi, oarecum fraudulos, pe ginerele ei, Tullia, care urzise complotul prin care soţul ei, Superbus, a cucerit tronul şi a trecut apoi cu roţile carului peste trupul tatălui său, sunt personaje politice, cinice, învingătoare, complet diferite de Hersilia, soţia lui Numa, şi chiar de tânăra nefericită, revoltată care era sora lui Horaţiu. Nurorilor lui Superbus care, în războiul împotriva Ardeei, *terunt tempus in conuiuio luxuque cum aequalibus* [îşi petrec vremea în ospăţ şi în desfrâu, împreună cu tovarăşele lor], Titus Livius le opune pe romana Lucreţia, *nocte sera deditam lanae inter lucubrantes ancillas in medio aedium sedentam* [târziu în noapte dedicată torsului lânii, stând în mijlocul casei, printre sclavele care lucrau noaptea]: este cu siguranţă o *muliebre certamen* [rivalitate feminină, întrecere între femei], care nu se limitează la scena în care o prezintă Titus Livius[1]. însă civilizaţia etruscă se opunea la fel de categoric obiceiurilor romane - şi latine - prin alte trăsături, pe care analistică s-a străduit să le consemneze, să le ilustreze iterativ, cam la fel cum *Iliada* insista cel puţin asupra haremului lui Priam. Dacă luăm în considerare tocmai capitolele rezervate de istorici lui Superbus, una din aceste trăsături trebuie să fi fost situaţia respectivă a fiilor_ şi a taţilor[2].

în Roma antică, fiii nu sunt decât primii dintre *gentiles* [rude colaterale], nu contează şi nu sunt folositori decât prin supunerea de care dau dovadă; ei nu au voie să preia iniţiativa în numele grupului; nici o familiaritate nu îi leagă de tatăl lor; este de neimaginat ca tatăl, ca să le facă pe plac, să sacrifice interesul Statului (sau datoria: e acelaşi lucru); dimpotrivă, tatăl este în mod constant profesorul lor de instrucţie civică şi de morală generală, un profesor sever. In

1. I, 57, 9; vezi nota lui J. Bayet şi G. Baillet din ediţia Bude (p. 92, n. 2)-
2. Aceste observaţii au apărut în *Hommages ă J. Bidez et F. Cumont* (s *Collection Latomus,* 2), 1949, pp. 77-84, sub titlul *J'eres* et *fils* dans la legende de Tarquin le Superbe".

familia etruscă, fiii erau fără îndoială mai independenţi, „mai puţin bine crescuţi", iar Roma se mândrea cu această superioritate în privinţa disciplinei. Iată faptele.

1) Mai întâi, Titus Livius consemnează un fel de declaraţie de principiu. La începutul domniei sale, Tarquinius Superbus adună conducătorii latini *ad lucum Ferentinae* [la dumbrava zeiţei Ferentina]. întârzie la întâlnire, ceea ce provoacă protestele violente şi acuzaţiile latinului Turnus Herdonius[1]. Soseşte în sfârşit. „S-a lăsat tăcerea, spune Titus Livius[2], iar vecinii i-au pretins să-şi justifice întârzierea. El a spus că, fiind ales arbitru între un tată şi un fiu, a fost reţinut de îndeplinirea sarcinii de a-i împăca şi că, ziua trecând cu această treabă, avea să amâne pentru a doua zi ceea ce se pregătise să le spună. Se zice că nici această scuză nu 1-a mulţumit pe Turnus. El a spus că nimic nu era mai uşor şi mai repede de înfăptuit decât rezolvarea unei neînţelegeri dintre tată şi fiu, că aceasta nu cerea decât câteva cuvinte: dacă fiul nu-i dă ascultare tatălui, are s-o păţească !"[3] Este clar că în această poveste se înfruntă două morale, două statuturi domestice.

2) Raporturile dintre Tarquinius şi fiul său mai mare Sextus sunt remarcabile. Ele apar în două episoade, cucerirea cetăţii Gabii şi violul Lucreţiei.

a) Cucerirea cetăţii Gabii (Titus Livius, I, 53-54 ; Dionis, 4, 55-58).

Tatăl şi fiul se înţeleg între ei ca doi complici, fiul conducând jocul, pentru a-i înşela pe gabinieni şi a le lua oraşul *fraude et dolo* [prin înşelăciune şi vicleşug]. Superbus se deghizează într-un soi de caricatură a *pater-ului* roman, aşa cum tocmai 1-a prezentat *paucis verbis* (succint) Turnus Herdonius, sau chiar într-o schiţă grotescă a personajului care va fi Brutus într-o scenă viitoare. „Sextus", spune

1. Las la o parte problema numelui dat acestui personaj, ca şi pe aceea a trăsăturilor destul de diferite pe care i le atribuie Titus Livius şi Dionis.
2. I, 50, 8-9.
3. *Silentio facto, monitus a proximis ut purgaret se quod it temporis uenisset, „disceptatorem", ait,* „se *sumptum inter patrem et filium cura reconciliandi eos in gratiam moratum esse et, quia ea res exemisset Uium diem, postero die acturum quae constituisset". Ne id quidem ab Turno tulisse taciturn ferunt; dixisse enim „nullam breuiorem esse cognitionem quam inter patrem et filium paucisque transigi uerbis posse; ni pareat patri, habiturum infortunium esse".* Dionis din Halicarnas, 4, 45-48, povesteşte aceeaşi întâmplare, însă rezumă această scenă în câteva cuvinte (46, începutul): Tfj 5' l^fjq *r\\iipq Tjapf\v* o Tapxuvioţ xai, auvax0£VTOţ TOO auMdyou, pixpâ 6' utrep TOO xpoviapoO TTPOEITTIJJV, unâp

' Tn? nyepoviaţ suBuţ ETTOIEITO Adyooţ... [In ziua următoare, Tarquinius era prezent şi, adunarea fiind reunită, rostind câteva vorbe în privinţa întârzierii, trecu direct la discuţia asupra conducerii...]

Titus Livius[1], „în virtutea planului convenit, intră în Gabii ca refugiat, plângându-se de cruzimea de nesuportat a tatălui său". Dionis este mai explicit[2]: „Tatăl său lăsându-i mână liberă, Sextus se preface că are o neînţelegere cu el în legătură cu pacea sau cu războiul. După ce este bătut cu lovituri de nuia în forum de către acesta şi după ce e supus şi la alte chinuri"[3], îşi trimite mai întâi la Gabii câţiva prieteni de nădejde, apoi se duce acolo el însuşi şi, câştigând încrederea majorităţii cetăţenilor, devine conducătorul lor. Atunci îi oferă pe tavă cetatea tatălui[4] său, care îl instalează ca rege. Prin urmare, tatăl şi fiul, din punct de vedere roman, nu se respectă unul pe altul; ei se ascociază, complici lipsiţi de scrupule, într-o trădare împotriva unui adversar corect; pentru a juca această comedie ruşinoasă, tatăl îi dă fiului mână liberă, apoi joacă rolul pe care i-1 atribuie fiul.

Să confruntăm această poveste cu ultimul episod, după „eliberare", din războiul romanilor autentici împotriva aceluiaşi Tarquinius[5]: aristocraţia, conducătorii republicii i-au dat lui Porsenna copiii lor ca ostatici. Clelia, ascultând numai de instinctul său femeiesc, acţionând eroic de altfel, fuge de la inamicul loial la care se afla şi se întoarce la Roma, aducându-şi şi tovarăşele. Ce face tatăl ei, ce fac ceilalţi părinţi? Ei condamnă această iniţiativă, refuză să-i primească pe

1. I, 53, 5: *transfugit ex composito Gabios, patris in se saeuitiam intolerabilem conquerens.*
2. 4, 55 [I^Toţ], auyxwprjaotvToţ TOU TTcnpâc; noislv oaa pouAeTca, axtJTfTETai SioKpopâv Trpoq TOV -na-r^pa nepi Tfjţ xaTaAuaewq TOO TTOA^OU • |iacmyu)9EÎţ 5' ı3TT' adToG p'aâSofţ *iv* dyopŞ xal Td'AAa TrepiupioGefţ...
3. *Cf.* tratamentul - implacabil - aplicat fiilor lui Brutus (5, 8): [tatăl lor] ...rrdvTa îâ rrept *răq* Tt|iwpiag *i'Qr* xaî vd|aipa (puAdTTtuv, *6aa* Toîţ xax oupyot drrdx£iTai TraOsIv, ev dyopŞ TrdvTwv dpoîvTwv aîxtaS^VTaţ Ta awjiaTa TtAnydîţ, auTdq atram Tolq yivo|j£voiş TTapwv, TdTE auvExwpnaE Touq adx^vaţ Tatq ÎTEAEXECUV dTtoxoTrfjvai. [... respectând toate obiceiurile legate de pedepse precum şi legile care sunt rezervate pătimirii răufăcătorilor, în timp ce în for, sub privirile tuturor, trupurile le erau brăzdate de lovituri, el însuşi asistându-i pe toţi cei cărora le dăduse viaţă, consimţi atunci ca grumazurile să le fie retezate cu securile.]
4. Aici se inserează o temă folclorică deja folosită în Antichitatea greacă (mimica macilor decapitaţi); *cf.* Ovidiu, *Faste,* 2, 690 şi urm., şi nota Iu[1] Frazer, voi. II, pp. 503-504.
5. Vezi *ME,* III, pp. 286-289. Variantele sunt numeroase, dar au acelaşi sens. Iată ce spune Dionis, 5, 32 : [negociatorii romani merg la Porsenna] dyovTEţ £X Tuiv TtpuÎTwv oîxiuiv *t\yaa* TrdîSaq, ouţ E5EI TTEpî Tfjţ TraTpi'5oţ 6|inp£0aai, TUSV UTOTUIV iTpahiov TQ TEXVO ETT[8OVTUJV, Mdpxaou (JEV 'OpaTioO T6V UÎOV, rioTTAîou 8E OuaAEpiou Tn.v OuyaTEpa *yâ\iwv* ^xouaav uîpav ■■• [aducând 20 de copii din familiile de vază, care trebuia să servească "e ostateci în folosul patriei, consulii oferindu-şi cei dintâi copiii, Marcus Valerius fiul, iar Publius Valerius fiica, ajunsă la vârsta măritişului--J

copii şi îi trimit înapoi la Porsenna spunând că totul s-a făcut Si^a Ţfjc; ETriTctyfjq TUÎV naTEpwv[1] [fără porunca taţilor].

b) Violul Lucreţiei (Titus Livius, I, 57-58; Dionis, 4, 84-85). în timpul asediului Ardeei, fie ca urmare a unui chef la popotă şi a unui pariu (Titus Livius), fie cu ocazia unei misiuni de legătură (Dionis), Sextus Tarquinius o vede pe Lucreţia şi hotărăşte să profite de ea. Câteva zile mai târziu, îşi face voia cu ea, ca un soldăţoi necioplit, apoi se întoarce în tabără ca şi cum nimic nu s-ar fi întâmplat: *r\\izpac, St* y£VO|i£vn<;„ â piv *im* TO aTpaTOTTESov cVrTrjei, novnpdv xcu, *âÁtypov* ETuGuutav ExneTTAnpnxcjq [făcându-se ziuă, acesta se întoarse în tabără, după ce-şi satisfăcuse mizerabila şi funesta poftă]. Această iniţiativă a lui Sextus are însă urmări dintre cele mai grave: insurecţia, revoluţia, Republica. Se gândeşte vreo clipă Tarquinius să-şi pedepsească fiul, să-1 dezaprobe ? Deloc. La primul semn al tulburărilor, el părăseşte tabăra şi merge în cetate, sperând să restabilească ordinea; şi face aceasta „luându-i cu el numai pe fiii săi şi pe aceia dintre tovarăşii în care avea cea mai mare încredere"[2]! în faţa Romei, găseşte porţile încuiate şi se întoarce în tabără; preveniţi de Brutus, ofiţerii nu-1 lasă să intre nici acolo. Ce face el în această situaţie? „Pierzându-şi şi această speranţă, regele, cu câţiva tovarăşi, fuge la Gabii, unde era rege fiul său mai mare, Sextus..."[3]

Să confruntăm, în capitolele următoare, chiar înainte de începerea războiului de eliberare, faimosul episod al fiilor lui Brutus devenit consul: corupţi de amicii lor etrusci, cei doi tineri au participat, prosteşte, la complotul ce urmărea să-i înapoieze domnia lui Tarquinius. Daţi în vileag, arestaţi, judecaţi de tatăl lor şi condamnaţi, surit bătuţi cu nuiele şi torturaţi sub privirile impasibile ale acestuia, într-o scenă a cărei oribilă grandoare o vor lăuda pe întrecute istoricii, moraliştii şi poeţii[4].

1. *Ibidem,* 33.
2. Dionis, 4, 85: Touţ ulouc, dvaXa6uJv xat TWV ETaipwv Toog TncnoTdrooi; •
3. *Ibidem.*: dmioaGEiţ 8rj xai TauTnţ 6 pacuAtuţ Tfjţ EAmSoq cpeuyei auv dAfyoic; *tiq* Faâiuiv TTOAIV, î\ PaaiAe'a TOV TrptaâuTEpov cmeSei^Ei TtovuitSv IE^TOV... Versiunea lui Titus Livius, I, 60, 2, diferă: doi fii ai lui Tarquinius, Titus şi Arruns, îşi urinează tatăl în exil la Cures, în Etruria ; numai Sextus se retrage la Gabii, unde sfârşeşte asasinat. Insă faptul esenţial rămâne: nici un cuvânt, nici un gest al lui Superbus nu îl desolidarizează de Sextus.
4. Vezi mai sus, p. 282, n. 3: Titus Livius, 2, 5, 5-8, unde Brutus este mai puţin inuman: sorţii, şi nu colegul său, l-au desemnat să prezideze supliciul: chiar în timp ce acesta avea loc, pe faţa sa se citea oinare suferinţă, *eminente animo patrio interpublicae poenae ministerium* [sufletul său de părinte ieşind la iveală, în timp ce prezida pedeapsa publică]. în acelaşi timp este subliniată însă gravitatea crimei fiilor: ea are aceeaşi valoare, în genuri diferite, ca cea a lui Sextus Tarquinius § 7.

3) Un alt episod al aceluiaşi ansamblu epic pune în valoare „eroismul" concepţiei romane asupra paternităţii.

Templul lui Iupiter de pe Capitoliu este opera Tarquinilor: Priscus 1-a promis, Superbus 1-a construit cu mare cheltuială[1]. însă Superbus nu 1-a pus la socoteală pe un al treilea Tarquinius, propriul său fiu, ale cărui fapte necugetate ruinează regatul *(regnum)* şi împiedică „familia" să îi închine lui Iupiter Optimus Maximus templul aproape terminat. Aşa se face că, din vina fiului ultimului rege, cel care închină templul este unul dintre primii consuli ai Republicii, un roman get-beget, M. Horatius[2].

In timpul ceremoniei însă, are loc un incident ciudat. Prieteni de-ai lui Valerius Publicola, colegul său, vor să-i răpească această onoare nemeritată lui Horatius, pe care sorţii l-au desemnat să oficieze. „Toate celelalte mijloace dând greş", spune Titus Livius[3], „în clipa în care consulul ţinea deja mâna pe cadrul porţii şi în timpul rugăciunii sale solemne, ei lansează un zvon îngrozitor: «Fiul lui este mort! Şi, având în familie un mort căruia trebuie să-i

1. Titus Livius, I, 55, 1: [Tarquinius imediat după cucerirea cetăţii Gabii] *ad negotia urbana anumum conuertit; quorum erat primum ut Ioui templum in monte Tarpeio monumentum regni sui nominisque relinqueret: „Tarquinios reges ambos patrem uouisse, filium perfecisse"* [şi-a îndreptat gândul spre preocupările urbane; prima dintre acestea era să lase drept amintire a domniei sale şi a numelui său un templu dedicat lui Iupiter, pe colina tarpeiană <Capitoliul>].
2. Dionis, 3, 69: [Tarquinius Priscus nu a făcut decât primele lucrări; Superbus]: Tfjţ oîxo5wpfi<; Td *noĂĂă elpyâaaio* ■ ou psv ETEÂEI'COOE VE TO Epyov ou5' ouToq, *ăĂX* ETTI TWV Eviauaiwv dpxovTwv T<3V xaTa TOV TpiTOV EVICKJTOV unaTEuadvTwv Tr|v aovTEAeiav *'iXăev* o *vewq.* [a ridicat cea mai mare parte a construcţiei; nu a terminat însă nici el lucrarea, ci templul a fost definitivat pe vremea consulilor care au condus republica în al treilea ei an].
3. 2, 8, 7-8: *postquam alia frustra templata erant, postem iam tenenti consuli foedum inter precationem deum nuntium incutiunt „mortuum eius filium esse funestaque familia dedicare eum templum non posse". Non crediderit factum an tantum animo roboris fuerit, nec traditur certum quam ut cadauer efferri iuberet, tenens postem precationem peragit et dedicat templum.* In Plutarh, *Publicola,* 14, 6-8, zvonul fals este: O UTTOTE, 6 uioţ o~ou TeOvnxEv EV TW OTpaTonESu voarjaac, [O, consule, fiul tău a murit în tabăra militară, răpus de suferinţă], iar răspunsul tatălui: 'PILOTE TOV vExpov TOIVUV, OTTOI POUAEOGE, EVOJ ydp ou TipoaiEpou TO TTEVGOQ [Aruncaţi cadavrul dar, unde vreţi, căci eu nu mă las copleşit de durere]. Moralistul comentează astfel evenimentul: ©ccupaaToţ ouv o dvr|p Tfjţ EuaTaGEÎaţ EÎTE *ir\v* dTraTnv EV xaipw (3pax£t OUVEISEV EITE TuaTEuBEiţ 6 Xoyoţ oux EXivnasv auTov [Bărbatul admirat pentru echilibrul său, fie că a înţeles repede înşelăciunea, fie că vorba de buna

pregătească funeraliile, nu poate să facă închinarea templului!»." Şi-a dat el seama că zvonul era fals? Sau a avut suficientă tărie sufletească? Tradiţia ezită şi e greu de stabilit. în orice caz, Horatius nu întrerupe ceremonia decât pentru câteva clipe, cât rosteşte: „îndepliniţi funeraliile !" şi, fără să se desprindă de stâlpul porţii, îşi încheie rugăciunea şi închină templul. Chiar pe treptele monumentului pe care etruscul, tiran mândru, dar tată lipsit de autoritate, 1-a lăsat moştenire Republicii romane, ce lecţie extraordinară această virtute inflexibilă dejucând macabrul subterfugiu!

Dionis nu relatează această anecdotă[1]; povesteşte în schimb o alta[2], pe care Titus Livius o reduce la câteva cuvinte[3] şi în care însăşi construirea templului capitolin, sub domnia lui Tarquinius, le-a dat romanilor prilejul să uzeze şi să abuzeze de concepţia mai flexibilă, dacă putem spune aşa, a etruscilor despre raporturile dintre tată şi fiu. Este vorba de momentul în care, în timpul lucrărilor de pe *mons Tarpeius* [Capitoliul], a fost descoperit capul, *caput,* ce va da colinei noul nume de „Capitoliu". Prezicătorii romani nu au fost în stare să explice minunea şi o delegaţie se duce să consulte un prezicător din Etruria. „Ajungând la casa teratoscopului [tălmaci de minuni], spune Dionis, trimişii au văzut ieşind un omuleţ ; i-au spus că erau trimişii romani care veniseră să stea de vorbă cu prezicătorul şi i-au cerut să-i ducă la el". Omuleţul le-a spus: „Vreţi să vă întâlniţi cu tatăl meu. Acum este ocupat, dar veţi fi primiţi curând...". în aşteptare, i s-a explicat despre ce minune era vorba. Atunci, după o tăcere lungă: „Ascultaţi, romani, le-a spus el, tatăl meu vă va tălmăci minunea, şi fără greşeală, căci un prezicător nu are voie să mintă. însă este important să ştiţi ce îi veţi spune şi să îi răspundeţi la întrebări; vă voi arăta cum. După ce îi veţi fi povestit minunea, el vă va spune că n-a înţeles prea bine şi va desena pe jos un cerc cu bastonul zicând: «Iată *mons Tarpeius,* cu cei patru versanţi: est, vest, nord, sud». Şi, arătându-vă pe rând versanţii cu bastonul, vă va întreba pe care dintre ei a fost găsit capul. Ce vă sfătuiesc eu? Luaţi aminte să nu spuneţi că a fost găsit într-unui sau altul din locurile pe care vi le va arăta el cu bastonul; răspundeţi că a fost găsit la Roma, la voi, Pe *mons Tarpeius.* Dacă faceţi ce vă spun şi nu vă lăsaţi duşi de el, atunci, recunoscând că nu este nici un mijloc de a muta în altă parte aplicarea minunii, vă va dezvălui deschis ce înseamnă ea". Trimişii romani i-au urmat sfatul şi le-a prins bine. Prezicătorul a sfârşit Prin a declara: „Mergeţi şi spuneţi concetăţenilor voştri că soarta [v]rea ca locul în care a fost găsit acel cap să fie capul întregii Italii!" -

!■ 5, 35: menţionează doar închinarea templului. [2]- 4, 59-61.

3 i ce e

Şi nu ni se spune dacă etruscul a încercat să afle cine îi pusese în gardă pe străini împotriva vicleşugurilor artei sale: aşa cum se întâmplă mai târziu cu Sextus Tarquinius, fiul tălmaciului *(interpres)* rămâne nepedepsit. Şi totuşi, el nu doar şi-a compromis tatăl, 1-a şi trădat.

Avem aici o variantă aberantă a unui gen de basm bine cunoscut, în care de regulă soţia sau fiica unui vrăjitor (sau a unui uriaş, sau a unui căpcăun) îi ajută, împotriva acelui vrăjitor, pe cei care vin să-i ceară sfatul, să-1 jefuiască sau să-1 ucidă. Este însă remarcabil că acest rol de ajutor benevol este deţinut în acest caz de *fiu* împotriva tatălui. Această afabulaţie excepţională a temei se explică dacă, aşa cum o sugerează totalitatea faptelor prezentate, tradiţiile romane referitoare la sfârşitul regalităţii *(regnum)* se străduiau să sublinieze libertăţile dăunătoare, fatale familiei şi statului, pe care şi le luau fiii etruscilor.

Drepturile tatălui, în Roma din cele mai vechi timpuri, păreau deci nelimitate: ele provin dintr-un *ius superius* [drept suprem] căruia legile *{leges)* şi obiceiurile (mores) reuşeau cu greu să-i impună restricţii. Cu excepţia unui caz, căci există o entitate, una singură, al cărei *ius* este *summum* [suprem].

Atunci când mai multe societăţi prezintă, în structura sau în ideologia lor, o trăsătură importantă identică, este interesant să se compare soluţiile pe care le-au imaginat ele pentru rezolvarea dificultăţilor, a problemelor de limită suscitate inevitabil de acest fapt. De exemplu, Roma republicană, India brahmanică, China confucia-nistă au dezvoltat la maximum, în practică şi în teorie, „pietatea filială", adică, între tată şi fiu, un sistem de datorii şi de drepturi care dau un avantaj constant primului. însă, dezvoltându-se pornind de la o stare arhaică în care familia era elementul esenţial al structurii sociale, extinzându-se astfel în spaţiu şi complicându-şi organizarea politică, romanii, indienii, chinezii au fost siliţi să constate sau să prevadă conflicte între acest privilegiu al tatălui şi alte statuturi. Cum le-au rezolvat ei[1]?

în Roma republicană, realitatea cea mai nobilă, *pulcherrima rerum* [cel mai frumos dintre lucruri] este Roma însăşi, *res publica* moştenitoare a *regnum-u\ui* [regalităţii] dar mai puternică decât el, de vreme ce exprimă colectivitatea şi supravieţuieşte ca atare, fără a

1. Această problemă de „morală comparată" este de aceeaşi natură c£ problemele de „filosofie" şi de „logică comparată" din care P. Masson -Oursel dă două exemple semnificative, puţin cunoscute, în *Revue* »⟨ *Metaphysique et de Morale*: apariţia şi evoluţia sofisticii în Grecia, iʳ India şi în China (23, 1916, pp. 343-352); soritul în uzul filosofic 3'

avea nevoie să fie transmisă, la indivizii care o incarnează succesiv. Foarte curând ea a disciplinat *gentes* [ginţile]: zeii le-au arătat celor 306 Fabii că nu se puteau substitui Statului, nici măcar pentru a-i uşura sarcinile. Chiar înăuntrul gintei *(gens),* a reuşit să limiteze drepturile excesive ale tatălui *{pater)* asupra Zioeri-lor [copiii], astfel încât un consul nu îşi mai putea lega fiul la stâlpul infamiei decât în calitate de conducător militar, nu de tată. Cu toate acestea, Roma se va mândri mereu cu respectul care, între zidurile sale, le era asigurat taţilor ca atare şi aşteptăm cu nerăbdare să vedem ce se va întâmpla atunci când, de exemplu, un fiu consul, adică reprezentant al Statului şi învestit cu cel mai înalt *imperium* [puterea], va fi în conflict de întâietate personală cu tatăl său, simplu cetăţean. Claudius Quadrigarius a răspuns prin anecdota următoare, păstrată în Aulus Gellius, 2, 2:

> Apoi au fost numiţi consuli Sempronius Gracchus pentru a doua oară şi Q. Fabius Maximus, fiu al unuia dintre consulii din anul precedent. într-o zi, fiind călare, tatăl, fostul consul, şi-a întâlnit fiul, consulul în funcţie, şi, în calitate de tată, nu a coborât de pe cal. La rândul lor, lictorii, cunoscând deplina înţelegere care domnea între cei doi, n-au îndrăznit să-i spună să descalece. însă, când au ajuns foarte aproape unul de celălalt, consulul spuse: „Şi acum?" *(Quid postea ?).* Lictorul de serviciu a înţeles imediat şi i-a spus fostului consul să coboare. Fabius s-a supus şi şi-a felicitat fiul că şi-a făcut respectată autoritatea care aparţine poporului *(et filium collaudavit cum imperium, quod populi esset, retineret).*

Astfel, fără discuţie, *res publica,* cu a sa *maiestas,* are întâietate.

în India s-a constituit, în marginea şi curând deasupra familiei şi clanului, o noţiune cât se poate de diferită: cea de castă, de *varna,* care predomină şi asupra noţiunii de stat, depăşită în această ţară, şi de cea de regalitate. Un om nu se naşte doar într-o anumită familie, într-un grup de rude de care este legat, în timpul vieţii lor şi după moarte, printr-o reţea de obligaţii personale stricte. El se naşte la un anumit nivel social, într-un grup funcţional care deţine prin însăşi ordinea firii un fascicul de reguli pozitive şi negative imperioase, obligatorii: un brahmana sau preot, un kşatriya sau nobil războinic, un vaisya sau crescător-agricultor au fiecare, prin naştere dar independent de părinţi, o *dharma,* nişte datorii de îndeplinit şi nişte drepturi de pus în valoare sub ameninţarea dizgraţiei în această viaţă şi în cea de apoi. Prin urmare, vor fi de aşteptat conflicte la confruntarea între datoriile filiale şi cele ale statutului *varnei.* într-adevăr, *Mahăbhărata* conţine un episod celebru care dezvoltă un astfel de conflict până la consecinţele sale cele mai tragice **(14 7Q.«-n**

Cel mai mare dintre fraţii Păndhava, Yudhişţhira, învingător asupra duşmanilor săi, vrea să ofere marele sacrificiu al calului *(asvamedha),* care va consfinţi stăpânirea sa asupra întregii Indii[1]. Calul menit unui astfel de sacrificiu trebuie să îndeplinească însă o condiţie dificilă: timp de un an, el va rătăci liber prin toată India, fără opreliști, urmat - şi apărat, dacă este cazul - de o escortă. Numai dacă supravieţuieşte primejdiilor acestei rătăciri va fi considerat potrivit pentru funcţia sa religioasă. Şeful escortei este Arjuna, fratele lui Yudhişţhira, reprezentant tipic al războinicului, al kşatriya. Calul pătrunde însă în ţinutul Manipur, al cărui rege este unul dintre fiii lui Arjuna, Babhruvahăna...

Aflând de sosirea tatălui său, tânărul prinţ îi iese în întâmpinare în afara oraşului, cu daruri şi alai. El acţionează astfel *vinayena,* din respect şi politeţe. Insă Arjuna nu poate accepta acest gen de omagiu, el care ştie *dharma,* legea lumii şi a castelor *(dharmătmakah),* el care nu uită care este statutul celor din casta kşatriya *(kşatradharmam anusvaran).* Se înfurie şi îi spune fiului său:

> Această purtare nu ţi se potriveşte, te îndepărtezi de datoria de kşatriya! Calul de sacrificiu al lui Yudhişţhira îţi trece fruntariile şi nu mă ataci, pe mine, care îl apăr? Ruşine ţie, suflet hain, care te îndepărtezi de datoria de kşatriya, întâmpinându-mă ca pe un prieten când eu vin să mă lupt!....

Tânărul este consternat de aceste vorbe aspre. Ce să facă el actim? Din fericire, zeiţa-şerpoaică Ulupi, care se unise în trecut cu Arjuna, iese din pământ şi îl îndeamnă pe fiul său vitreg să nu dea înapoi în faţa provocării. îi ţine „discursul datoriei, al împlinirii desăvârşite a datoriei", *vacanam dharmayam dharmavisăradam*:

> Luptă împotriva celui mai bun dintre Kaurava, tatăl tău, îmbătat de dorinţa bătăliei: fără îndoială aşa va fi mulţumit de tine!

Fiul se înarmează, se aruncă în luptă, îşi ucide tatăl, vrea sâ moară şi el peste trupul lui - şi trebuie ca Ulupi să îl reînvie pe erou: poate să facă aceasta, *dharma* a fost respectată.

Sub rezerva că este vorba de statutul castei şi nu de măreţia poporului său, soluţia indiană corespunde soluţiei romane. Nu se întâmplă aşa până la argumentul decisiv al lui Ulupi *(evam eşa hi te prlto bhavişyati),* care nu dovedeşte, în cazul lui Arjuna, aceeaşi aşteptare, aceeaşi bucurie eroică exprimată mai devreme în acel *filium collaudauit* [şi-a copleşit de laude fiul] al lui Aulus Gellius. In timpul înfruntării în care avea să fie ucis şi străpuns deja de săgeţi» nu îl auzim pe Arjuna strigându-i fiului său:

1. Desore *asvameda* şi raporturile sale cu Calul de Octombrie al romanilor*

Bine, bine, dragul meu cu braţe puternice, fiu al lui Citrăngadă! Mă bucur nespus să te văd luptându-te astfel, o, fiul meu!

Cu totul diferită este învăţătura pe care ne-o transmite o altă povestire celebră, chinezească, mai exact confuciană, cea a înţeleptului împărat legendar Şuan, ultimul şi cel mai glorios dintre Cei Cinci Suverani, aşa cum este ea relatată în prima parte a cărţii a cincea a lui Mencius :

împăratul [Yao, predecesorul lui] îşi adună copiii - nouă fii şi două fiice -, toţi mandarinii, toţi boii, toate oile, toate hambarele, magaziile, tot ce avea, pentru a-1 sluji pe Şuan în mijlocul câmpului, învăţaţii din împărăţie veneau cu toţii la el. Intenţia împăratului era să vegheze cu el asupra împărăţiei şi, apoi, să i-o lase moştenire. Dar Şuan, pentru că nu era iubit de părinţi aşa cum îi iubea el (cuvânt cu cuvânt: pentru că nu era în acord cu părinţii săi, *mei pou chouen yu fou mou),* era ca un om sărac şi lipsit de sprijin.

La drept vorbind, Şuan avea un tată teribil în persoana lui Kou Seou: când Şuan a fost asociat la conducerea imperiului, părinţii săi au încercat să-1 ucidă, mai întâi incendiind un hambar pe care îi porunciseră să-1 aranjeze, apoi aruncând pământ într-un puţ pe care îi porunciseră să-1 cureţe. Fratele său mezin Siang se bucura deja la gândul că va primi el moştenirea:

Boii, oile, părinţilor mei! Magaziile, hambarele, părinţilor mei! Scutul, suliţa, mie! Chitara, mie! Arcul sculptat, mie! Celor două cumnate [fiicele împăratului Yao] le voi porunci să îmi pregătească patul!

Şuan scapă însă din aceste capcane şi, în loc de orice răzbunare, îi spune lui Siang: „Pe toţi aceşti prefecţi (pe care împăratul i-a pus la dispoziţia mea), condu-i tu în locul meu". Cât despre Kou Seou, despre părinţii săi, o dată devenit împărat, Şuan i-a întreţinut pe cheltuiala statului:

Din toate faptele pe care le putea face un fiu respectuos, nimic nu este mai demn de laudă decât cinstirea părinţilor; din tot ceea ce poate face cinste părinţilor, nimic nu este mai demn de laudă decât a-i hrăni pe cheltuiala imperiului. [Kou Seou] a devenit tată de împărat : este cea mai mare cinste pe care o poate face [un fiu]. [Şuan] 1-a hrănit pe cheltuiala imperiului: este cea mai de seamă hrană care se poate afla. Se spune, în Cheu King, [vorbind de Şuan devenit împărat]:

Young yen hiao se hiad
se wei tse
Mereu a dat dovadă de gânduri de pietate filială, gândurile de pietate filială sunt o datorie.

Iar în Chou King se spune [iarăşi despre împărat]:

Cu respect şi umilinţă mergea să îl vadă pe Kou Seou, arătându-i mare teamă şi zel. Kou Seou însuşi îi urma sfatul cu încredere...

Aceste ultime cuvinte exprimă discret triumful lui Şuan: datorită perseverenţei sale, sfârşeşte prin a dezarma ostilitatea şi ura tatălui său, până acolo încât acesta capătă încredere în părerile sale *(yun)* şi le urmează *(jo).* Pentru noi însă, esenţialul este în altă parte: această poveste edificatoare arată că, în sistemul confucian de gândire, nu poate exista un conflict între pietatea filială şi puterea sau prestigiul imperial. Chiar devenit împărat, fiul rămâne în primul rând fiu şi, mai general, supus obligaţiilor familiale. Chiar dacă a fost groaznic persecutat de tată şi de ai săi, împăratul trebuie să se poarte ca un fiu şi ca o rudă, să uite greşelile lor şi să le pună la dispoziţie bogăţiile imperiului.

Această exigenţă morală, care ne pare exagerată, este totuşi firească: dacă Cerul încredinţează împărăţia unui om, este pentru că acest om este modelul tuturor virtuţilor, pentru că respectă întru totul ordinea firii. Dacă încetează să practice virtuţile, îşi pierde pe loc justificarea, care este mai puţin aceea de a guverna cât aceea de a promova moral lumea, şi aceasta mai puţin prin poruncile sale cât prin puterea exemplului său. Şi este îngrozitor, pentru un prinţ, să îşi piardă justificarea: „mandatul (imperial, dat de Ceruri: *ming)* nu este dat pentru totdeauna: dacă este bun, prinţul îl primeşte; dacă nu mai este bun, îl pierde" *(Ta Hio,* „Marele Studiu", 10).

Or, printre virtuţile care îl fac pe om bun, sau mai exact îl fac om, îl definesc ca atare, cea mai importantă este pietatea filială *(hiad).* De aici mecanismul precis şi simplu pe care îl descrie spre folosinţa prinţilor Mijlocul Invizibil *(Tchoung You,* 20):

Cheia domniei stă în miniştri. A atrage [buni] miniştri depinde de [calităţile] persoanei [prinţului] *(chin).* A-şi cultiva propria persoană depinde de purtarea virtuoasă *(tao).* A-şi cultiva purtarea virtuoasă depinde de virtutea omeniei *(jen).* Virtutea omeniei este omul *(jen).* A-şi iubi părinţii *(ts'în tsln)* este marea [cheie] a omeniei...

Această învăţătură se repetă de mai multe ori în Cărţi, cu diverse nuanţări. *Ta Hio,* 9, reproduce şi comentează pe larg o frază a lui Confucius care justifică pe scurt efortul lui Şuan: *Tch'en kouş, P^l sien ts'î k'î kiâ,* „pentru a conduce statul, trebuie mai întâi să-ţi pui ordine în propria casă", pe care vechiul text îl traduce: *hiao tche, chouo yi che kiun ye,* „respectul filial, prin el se îndeplineşte datoria prinţului".

Aşadar purtarea împăratului Şuan nu era deplasată, ci necesara, iar perseverenţa sa într-o pietate filială eroică îi slujea cel puţi" interesele. Confucius mai spune *(Tchoung You,* 17):

> Acest Şuan a dovedit o mare pietate filială: (de asemenea,) în privinţa virtuţii, a fost un mare înţelept; în privinţa demnităţii, a fost Fiu al Cerului; în privinţa bogăţiei, a avut tot ce se poate afla între cele patru mări; templele strămoşilor i-au primit darurile; fiii şi nepoţii lui i-au păstrat [neamul].

Prin această simplă confruntare a celor trei popoare, studiate în formele cele mai desăvârşite ale ideologiilor lor, vedem cum se definesc diferit, în raport cu faptul familiei şi al virtuţilor care o privesc, trei tipuri de civilizaţie. în ciuda structurilor fundamental diferite - *res publica* naţională, *varna* supranaţională - primele două au comportamente analoage, care ne derutează mai puţin decât comportamentul celei de-a treia: *imperium* are superioritate faţă *ăepietas, kşatradharma* faţă de *vinaya,* în timp ce nimic nu poate prevala faţă de *hia.6,* care este esenţa legii morale şi căreia mandatul imperial, *ming,* îi presupune şi îi asigură perfecţiunea în persoana mandatarului. Astfel, acest test, aplicat consulului, răjan-ului şi Fiului Cerului, alătură India Occidentului. China ar fi probabil mai puţin singulară dacă legendele sale ne-ar fi cunoscute sub o formă mai veche, din epoca a ceea ce Marcel Granet numea „morala feudală", şi nu din cea a „moralei nobile" a şcolii Lou.

24. Hercules Primigenius

Epitetul cultic al Fortunei din Preneste, *Primigenia,* prilejuise, acum aproape un secol, o amplă dezbatere, din fericire încheiată în prezent. Adjectivul *primigenius,* în diversele sale utilizări, la toate nivelurile literare, nu înseamnă „prim născut" (dintr-o serie de fraţi, de exemplu), „primul faţă de cei ce urmează", ci „primordial", primul în raport cu ceea ce a precedat, sau mai curând cu ceea ce nu a precedat, „fără antecedent de genul său". După alţi autori[1], *înDeesses latines et mythes vediques (Collection Latomus,* 25, 1956, cap. III, pp. 71-98, mai ales pp. 77-78), am susţinut şi eu că nu trebuia să se facă excepţie în cazul Fortunei Primigenia: expresia nu o poate desemna pe zeiţă decât ca pe o „noutate" în lume; apoi am redus - ceea ce făcea de fapt obiectul lucrării - dificultatea care îi făcuse pe unii savanţi renumiţi să o considere, împotriva sensului comun al cuvântului, „(fiică) primă născută (a lui Iupiter)". Pornind atât de la inscripţii (în special cele din *CIL,* I^2, 60, XIV 2863 = A. Degrassi, *ILLRP*^{2}, 1965, 101: ...*Fortuna Diouo fileia* I *primocenia*... [Fortuna, fiica cea dintâi născută din Iupiter]), cât şi de la informaţiile detaliate oferite de Cicero asupra cultului prenestin, am demonstrat că, departe de a constitui o opoziţie, contradicţia internă pe care o pune în evidenţă, în definiţia zeiţei, această alăturare de calificări incompatibile poate fi acceptată, constituind o enigmă teologică ce-şi găseşte un echivalent în India vedică: pe de o parte, Fortuna este „fiică a lui Iupiter" (inscr.); pe de altă parte, este numită „primordială" (inscr.), iar statuia sa de cult de la Preneste o înfăţişează alăptând un Iupiter şi o Iunonă prunci (Cicero). La fel, în India, se spune că obârşia lucrurilor, *Aditi,* „Cea ne-legată" (sau „anti-legătura"), este atât fiica lui *Dâkşa,* „Energia Creatoare", cât şi mama aceleiaşi *Dâkşa* şi a întregului grup de zei suverani din care face parte aceasta *(RV,* 10, 72, 4-5):

1. în 1956, discutând despre W. Warde Fowler, nu am semnalat retractarea în care, alături de unele propuneri contestabile, acest savant are cel puţin meritul de a fi respins sensul de „first born" pe care îl susţinuse înainte în trei ocazii: *Roman Essays and Interpretations,* 1920, pp. 64-70 :
   Fnrt.nnfl PrimicrPTlifl"

âditer dâkşo ajayata
dăksăd v âditih pâri.
âditir hy ajanişţa Daksa yă
duhită tava...

Din Aditi Dâkşa se născu şi, din Dăkşa, Aditi, căci Aditi se născu, o Dâkşa, ea care este a ta fiică...

Această coincidenţă între India şi Roma poate fi explicată în mai multe moduri. Fie - aşa cum sunt înclinat să consider, dat fiind numărul mare de corespondenţe mitice, formulare, rituale, care se observă între India vedică şi Latium - semnalează o concepţie paradoxală asupra originilor moştenită în ambele cazuri de la o doctrină deja indo-europeană, fie, dacă această concepţie s-a format independent într-un caz şi în celălalt, ea dovedeşte că, departe de a trebui respinsă datorită absurdităţii sale, concepţia prenestină este în realitate un enunţ voit enigmatic, un mister, pe care reflecţia religioasă 1-a produs cel puţin în două cazuri.

într-un articol recent, „Primigenius ou de l'Originaire", *Latomus,* 34, 1975, pp. 909-985, dna Jacqueline Champeaux a dedicat acestui cuvânt un studiu exhaustiv. Devansând articolul din *Thesaurus* cu ajutorul fişelor adunate la Miinchen pentru pregătirea lui, ea a examinat cu multă atenţie şi meticulozitate toate utilizările cuvântului în literatura latină. Rezultatul, previzibil, este că acest adjectiv semnifică într-adevăr numai „primordial" sau, cum preferă autoarea să spună, nu fără riscul ambiguităţii, „originar". Este ceea ce susţinea şi Robert Estienne, încă de acum patru secole: *idem quod primitiuus, quod aliunde non habet originem* [la fel ca şi primitivus, însemnând care nu îşi are obârşia de altundeva]. Foarte utilă pentru lexicografie, această analiză amănunţită nu face deci decât să confirme elementul lingvistic al problemei teologice, dacă mai există vreo problemă, a Fortunei Primigenia.

Trebuie totuşi subliniat un anumit aspect, asupra căruia rigoarea dnei Champeaux a dovedit o mică scăpare, aparent inofensivă, dar care, brusc amplificată, a avut consecinţe serioase în continuare, în partea teologică a studiului său: *primigen(i)us* nu este orientat spre viitor, nu implică o urmare, o descendenţă sau o formă oarecare de fecunditate; nu se referă decât la trecut, în care neagă o ascendenţă sau un prototip. Desigur, el nu exclude această descendenţă sau această fecunditate care, de fapt, îi sunt alăturate adesea, ci arată tocmai faptul că sunt alăturate şi nu conţinute în el. Alfel spus, lucrul numit *primigenia* este considerat în el însuşi, nu ca un început al unei serii, ci ca o apariţie singulară de-a lungul timpului. Este cazul primului exemplu literar al cuvântului (în varianta sa[1] *primigenus),* Lucreţiu, 2, 1105-1106 :

1- Nu este sigur dacă ambele cuvinte sunt la oricine varianfp însă mi

multaque post mundi tempus genitale diemque
primigenum maris et terrae solisque coortum addita
corpora sunt extrinsecus, addita circum semnina quae
magnum iaculando contulit omne, unde mare et terrae
possent augescere...

[După ce lumea-şi luă plăsmuire şi-n larg se iviră Zorii
dintâi argintii ai pământului, soarelui, mării, Adăugatu-s-
au corpuri de-afară, seminţe pe care Marele Tot dimprejur
aruncându-le, strânsu-s-au toate: Ele făcură să crească
uscatul şi marea prin ele.]

(trad.rom. D. Murăraşu, Lucreţiu, *Poemul naturii,*
Ed. Minerva, Bucureşti, 1981)

Este vorba de facerea lumii, dacă nu *ex nihilo,* cel puţin pornind de la elemente informe sau incoerente, dintr-un haos filosofic: *genital* [de naştere], care nu evocă decât naşterea, este precizat prin *primo-genus* [ziua dintâi] şi prin *co-ortum* [apariţia]: această lume, în cele trei mari părţi ale sale, nu a fost precedată, nu a fost produsă de nimic de genul său. în această notaţie cronologică sugerând o formulare de genul „după ziua zero a istoriei lumii", viitorul, de care va fi vorba în versurile următoare, nu este încă avut în vedere. Cu atât mai puţin marea, pământul şi soarele nu sunt considerate „genitori" a ceea ce se pregăteşte, ai mulţimii de atomi ce vor veni „să crească universul", care va fi, dimpotrivă, de origine diferită.

La fel se petrec lucrurile în primul text al lui Varro agronomul *(De re rustica,* 6, 40, 2) care este citat în continuare:

primigenia semina dedit natura, reliqua inuenit experientia coloni: prima quae sine colono, priusquam sata, nata; secunda quae ex iis collecta neque priusquam sata, nata.

Natura este cea care a dat seminţele de la început, iar experienţa ţăranului le-a descoperit pe toate celelalte: primele sunt cele care s-au născut fără a fi semănate, celelalte sunt acelea care, ieşite din primele, nu s-au născut fără a fi semănate.

Desigur, seminţele cultivate provin din seminţe apărute spontan, însă 1) textul subliniază că, pentru a se stabili această filiaţie, a fost necesar un intermediar, o cauză de altă natură, *colonus* [ţăranul], cu a sa *experientia* [practică] şi al său *inventio* [descoperire]; 2) ipoteza care defineşte *primigenia* este pur negativă *(sine…, priusquam...)*-Viitorul atârnă de aceste „seminţe primordiale" care nu contează decât prin propagarea speciei lor pe care o creează, dar această virtualitate fecundă este conţinută în însuşi substantivul *semina* (ce ar fi seminţele *[semina]* dacă nu ar produce semenele celor pentru care ele sunt *semina?),* nu în epitetul *primigenia.*

Aceeaşi limitare este valabilă, în cartea a doua din *De re rustica,* în cazul expresiei *dicam de primigenia pecuaria,* „voi vorbi de păsto-ritul primitiv": este vorba de primele mioare *e feris pecudibus... comprehensas ab hominibus ac mansuefactas,* „prinse dintre animalele sălbatice şi îmblânzite de oameni" (2, 2, 2). Restul animalelor a ieşit, bineînţeles, din aceste prime turme, însă *ars pecuaria,* arta de a îngriji şi de a exploata animalele domestice, este numită aici *primigenia* nu cu referire la această înmulţire ulterioară, ci prin opoziţie cu *feritas* [starea de sălbăticie] care o precedase şi care o excludea.

La fel, când Varro specialistul în gramatică distinge formele fundamentale ale cuvintelor de formele declinate, şi le numeşte pe cele dintâi *primigenia (De lingua latina,* 6, 37), el dă acestui calificativ o definiţie pur negativă care nu pomeneşte ceea ce, dimpotrivă, va fi pus în evidenţă în legătură cu a doua specie de forme, cele declinate, şi anume că acestea „au ieşit" din primele:

> *primigenia dicuntur uerba ut* lego, scribo... *et cetera quae non sunt ab aliquo uerbo, sed suas habent radices; contra uerba declinata sunt quae ab aliquo oriuntur, ut ab* lego, legis, legit.
>
> Se numesc primitive formele, cum sunt *lego, scribo* etc, care nu provin din nici o altă formă, ci au rădăcinile lor proprii; formele flexionare, dimpotrivă, sunt cele care provin dintr-o alta, cum sunt *legis, legit* din *lego.*

Condeiul dnei Champeaux săvârşeşte acea scăpare de care vorbeam mai sus în concluziile asupra acestor texte ale lui Lucreţiu şi Varro - singurele disponibile înaintea eclipsării adjectivului *primigenius* în literatura augustiniană -, scăpare ce se dovedeşte a fi fost riscant pregătită prin traducerea lui *primigenius* ca „originar" mai curând decât ca „primordial" (pp. 923-924): după ce a explicitat temeinic tot ceea ce implică acest sens, de apariţie fără precedent omogen, ea introduce în interiorul conceptului ceea ce nu îi este decât alăturat, frecvent, dar nu în mod necesar, în contexte:

> La Varro, care îi comentează el însuşi sensul prin *prima, primum, priscus,* [cea dintâi, cel dintâi, de dinainte] ca şi la Lucreţiu, *primigenium* înseamnă primitivul şi originea prin opoziţie cu secundul şi cu derivatul; cel necreat (de geniul uman, se înţelege), care nu îşi trage existenţa decât din sine, sau, ceea ce este acelaşi lucru, din acţiunea spontană a naturii; iniţialul absolut, şi termenul ultim până la care poate pătrunde cunoaşterea; adică fondul primar al limbajului şi datele prime ale naturii umane.

Apoi:

> Departe de a proveni dintr-o sursă anterioară aşa cum s-ar întâmpla cu un copil „prim-născut", inaugurează el însuşi o ordine nouă: cea a *cosmosului* succedând mişcărilor anorganice ale atomilor; cea a

civilizaţiei pastorale şi agrare succedând culesului şi vânătorii. Este originar nu doar în mod absolut, ci şi creator şi fecund; nu e „ceea ce se naşte primul", ci ceea ce face să se nască: *quae inde nata sint* [cele care s-au născut pe urmă], cum spune şi Varro despre nenumăratele *declinata* [forme flexionare], apărute din *primigenia uerba (De ling. lat.,* 6, 37).

Da şi nu: *primigenius* nu presupune calificarea drept „creator şi fecund" a conceptului pe care îl defineşte, chiar dacă de cele mai multe ori aşa este. Cu atât mai puţin desemnează „ceea ce face să se nască", fie că trebuie să se nască miei sau forme declinate. El arată doar, lăsând viitorul nedeterminat, că acest concept nu a avut antecedent sau genitor de acelaşi ordin.

Pornind de la acest aspect, scăparea se repetă din ce în ce mai liber. După ce a demonstrat corect că expresia *primigenii Phryges* [strămoşii frigieni] pe care o foloseşte Ovidiu *(Met.,* II, 5) este omogenă cu *autochtones Attici* [băştinaşii atici] şi *Cretes sagittiferi* [cretanii purtători de săgeţi] din context şi că *primigenius* este deci un epitet de natură, caracterizându-i pe frigieni ca oameni care nu au avut pe pământ nici rude, nici predecesori, dna Champeaux glosează: *JPrimi-genii Phryges* sunt strămoşii omenirii" - ceea ce este adevărat în legenda pe care o pomeneşte Ovidiu, dar nu este exprimat de epitet. Iar această neînţelegere se transformă rapid în doctrină (p. 96):

> Astfel, încă de la primele utilizări atestate, la sfârşitul Republicii, sensul lui *primigenius* este stabilit definitiv: atunci când reapare în proza de artă din secolul al II-lea, conţinutul lui nu e modificat şi se caracterizează în continuare prin aceeaşi omogenitate, fără excepţie. Este un adjectiv ce nu are nimic în comun cu banalele naşteri ale oamenilor şi urmaşilor lor, între care „primul născut" s-ar bucura de vreun privilegiu care l-ar distinge de fraţii mai tineri. Lumea *primige-nium-ului* nu este deloc cea a relativului, ci a absolutului, a iniţialului...

Toate acestea sunt foarte bine spuse. însă autoarea continuă, şi îmi permit să scriu cu italice ceea ce mi se pare că depăşeşte *ius philologicum:*

> ...a iniţialului care, departe de a fi el însuşi angajat în succesiunea timpurilor, se află la originea lor: *principiu prim al vieţii,* care se situează în zorii istoriei lumii şi a vicisitudinilor ei, el semnifică starea primordială, inalienabilă şi imuabilă, prin care se defineşte natura esenţială a fiinţelor şi a lucrurilor (ca la Arnobius, 1, 60 şi 6, 15); este datul nativ *care le zămisleşte şi le întemeiază.*

în nici una dintre frazele studiate mai departe, din Ausonius, Ammianus Marcellinus, Censorinus, Calcidius, Leandru din Sevilla, ceea« ce este numit *primigenius* nu e considerat într-o poziţie de strămns HP nrnHrirăt.nr rVnar dacă r>p de altă narte asa este. Când

primii doi califică drept *primigenia uoces, primigenia nomina* [cuvinte băştinaşe, nume băştinaşe] numele de regi barbari sau de oraşe orientale, cuvântul nu are alt sens decât „indigeni", „aşa cum au apărut *in situ"* [în locul de obârşie] şi nu, de exemplu, traduse. Când Arnobius, la rândul lui, spune că dacă Hristos s-a întrupat este pentru că simţurile omeneşti sărace n-ar fi putut să-l perceapă dacă ar fi apărut pe pământ *qualis ei primigenia natura est* [aşa cum îi este natura originară] (I, 60), este vorba de o natură mai veche decât lumea, care nu a produs vreodată alt zeu şi care, evident, nu este considerată într-o funcţie creatoare, ci de mântuire. Când tot Arnobius (6, 15) spune că faptul de a ciopli o substanţă inertă în formă de idol nu schimbă cu nimic inerţia acesteia, deci nu îi conferă un *numen... quod in primigenio corpore iners fuerit et brutum* [esenţă divină... care într-o materie primitivă ar fi lipsită de vigoare şi de acţiune], contextul arată şi dna Champeaux subliniază (p. 928, n. 40) că acest *primigenium corpus brutum* este o *natura,* „însuşiri permanente ale fiinţei, ansamblu de trăsături fundamentale care constituie esenţa sa" - mai exact, aici, „masă fizică aşa cum a fost ea creată şi aşa cum va rămâne pentru totdeauna, fără a produce nimic asemănător sieşi, nici, de altfel, ceva diferit de ea". Când, în secolul al III-lea, Censorinus semnalează faptul că mulţi filosofi au admis *homines aliquos primi-genios diuinitus naturaue factos* [că primii oameni au fost creaţi fie de vrerea divină, fie de natură], el nu îi consideră, evident, în raport cu descendenţa lor, ci în ei înşişi. Când Calcidius, în secolul al V-lea (cap. 150), îi numeşte pe Adam şi *Evaprimigeni,* îi califică astfel nu în calitatea lor de „primii strămoşi" ai noştri, ci, contextul o dovedeşte, în drama lor proprie (interdicţia, nesupunerea), ca recent creaţi şi încă neschimbaţi; chiar dacă nu ar fi avut urmaşi, chiar dacă noi nu am fi aici să le deplângem greşeala, ei ar rămâne *primigenii* prin poziţia lor. Când, în fine, în secolul al Vl-lea, Leandru vorbeşte de condiţia *primigenorum hominum* [a primilor oameni] dinainte de păcatul originar, nu este vorba încă decât de statutul care le-a fost acordat cu ocazia creării lor personale *(qualis Mi sunt instituti* [aşa cum au fost ei creaţi]), făcând abstracţie de ceea ce s-a petrecut mai apoi. Dna Champeaux crede că poate cita câteva texte filosofice unde primitivul şi fecundul ar coabita în *primigenius.* Aceştia, într-adevăr, coexistă şi colaborează, însă rămân distincţi, în grupuri de *„substantiv+primigenius",* în care fecunditatea se află în substantiv şi primitivitatea în adjectiv:

> La Ammianus Marcellinus, spune dna Champeaux (pp. 934-935), adjectivul *[pr.]* exprimă acţiunea sa creatoare şi forţa sa originară, *vim... naturae* [forţa naturii], atunci când, sursă vie a fecundităţii biologice şi a instinctului sexual, *per primigenios seminis fontes, tacita quodam modo lese uias urovaeandae. noateritas ostendit* Torin

cele dintâi surse ale odrăslirii, printr-un fel de legiuire tainică, a făcut cunoscute căile de înmulţire a urmaşilor].

Nu sunt de acord. Natura a făcut două lucruri: a creat o dată pentru totdeauna şi înainte de toate, fără model şi fără precedent *(primigenios),* sursele de spermă *{seminis fontes)* şi, după ce a suscitat nu din ou şi nici prin alt mijloc de filiaţie acest mecanism al fecundităţii, a promulgat *(ostendit)* regula funcţionării sale ulterioare. Opoziţia este asemănătoare celei pe care o prezenta Varro, nu între organul o dată constituit şi utilizarea lui nedefinită în timp, ca în acest caz, ci între seminţele primordiale *(primigenia semina)* şi cele care au apărut de-a lungul timpurilor. *Primigenius,* în fraza lui Ammianus, nu are nici o contribuţie la sarcina fecundităţii ce aparţine în întregime de *seminis fontes*; el serveşte doar la a opune rutina reproducerii sexuate care face să iasă fiinţe din alte fiinţe asemănătoare şi începutul absolut prin care s-au ivit două fiinţe şi o pereche de organe ce nu rezultau din nici o împerechere.

In faţa acestei unanimităţi a utilizărilor - valoare pasivă; raport univoc cu trecutul sau absenţă a trecutului - nu poate prevala etimologia propusă de Cicero în pasajul din *De legibus* în care explică pe scurt mai multe supranume ale Fortunei şi pe ca.re dna Champeaux le comentează în aceşti termeni încă de la începutul lucrării sale (p. 917), înainte chiar de a fi examinat utilizările cuvântului:

> Aşa cum remarca pertinent Pease, etimologia *a gignendo* [de la verbul gignere - a da naştere] pledează pentru sensul activ şi vom vedea, dinspre partea noastră, în acest text care, aşa cum ne-a parvenit, îşi este suficient sieşi, definiţia funcţională a *Primigeniei,* a zeiţei-mamă prin excelenţă şi a generatoarei universale şi primordiale, cea care „face să se nască", în sens absolut, şi care este principiul feminin al generării, exact aşa cum specialiştii în gramatică ai Antichităţii o defineau pe *Ceres, a creando dicta* [numită Ceres, de la verbul a crea], cea care era, divinizată, „forţa de creştere" a pământului şi „puterea creatoare" a vegetalelor.

Şi propune, în notă, această traducere a celor trei cuvinte din Cicero:

> Principiul prim al naşterii, *Primigenia,* de la *gignere* „a da naştere .

Textul acesta nu poate fi utilizat astfel. Mai întâi pentru că etimologiile lui Cicero, adesea bazate pe aproximări, nu posedă autoritate j apoi pentru că această etimologie, bună în principiu, nu înseamnă altceva decât *primigenia,* epitet derivat din rădăcina lui *gignere* ′■ Cicero nu putea să se exprime altfel, de vreme ce această rădăcina nu a produs direct vreun verb intranzitiv, iar singurul gerunziu

Nu după etimologia lui Cicero, luată literal, trebuie interpretat epitetul cultic al zeiţei din Preneste, ci după utilizarea unică şi constantă pe care au dat-o adjectivului *primigenius* romanii dinainte şi de după epoca clasică. *Primigenia* caracterizează această Fortuna specială ca fiind „fără precedent şi fără rudă" din specia sa (specia divină), sau în general dintre fiinţele însufleţite şi gânditoare, sau poate chiar dintre toate fiinţele. Că este, în plus, şi mamă a lui Iupiter şi a Iunonei (de vreme ce îi alăptează) şi, prin urmare, strămoaşă a tot ce s-a născut din ei, nu încape îndoială; că, printr-o extensie firească, este aptă să favorizeze naşterea fiecărui copil, o dovedeşte dedicaţia Orceviei *nationu cratia* „în semn de recunoştinţă pentru o naştere"; că se face din ea o „generatoare universală", sunt de acord, deşi documentele nu spun aşa ceva; însă nu această parte din definiţia ei este cea consemnată de adjectivul *primigenia.* Mai curând conceptul însuşi al Fortunei conţine naşterea fericită între numeroase alte forme de soartă fericită: gemenelor Fortunae din Antium, care nu purtau titlul de *primigeniae,* li s-a încredinţat, cu toate acestea, de către Nero, naşterea Popeei. Altfel spus, în titulatura complexă a Fortunei din Preneste atestată de inscripţii, apar numai doi termeni care, alăturaţi, constituie principalul său mister: în acelaşi timp „fără precedenţi şi fără rude" *(primigenia)* şi „fiică a lui Iupiter" *(Iouis filia* sau *Iouis puer*; celelalte aspecte ale sale -mamă a lui Iupiter şi a Iunonei şi deci protectoare a naşterilor; stăpână şi revelatoare a sorţii - sunt exprimate diferit, unul în mit şi în figurarea sa plastică, altul în practica rituală. Toate acestea sunt asociate, dar nu se confundă, iar misiunea exegetului religiilor nu este de a semăna confuzie, fie ea şi elocventă, acolo unde documentele însele prezintă distincţii.

Combătând cu îndreptăţire traducerea lui *primigenius* prin „cel mai mare, primul născut (din mai mulţi fraţi)", dna Champeaux, cu nu mai puţină îndreptăţire, scrie (p. 942) că acest cuvânt a fost «încărcat cu un singur sens pe care, cu conservatorismul specific limbajului religios, 1-a păstrat de-a lungul întregii sale istorii". Nu îşi dă seama însă că a atribuit acestui „singur sens", câteva rânduri mai sus (pp. 941-942), două conţinuturi eterogene:

> în toată istoria sa, din secolul al IlI-lea î.Hr. când apare în *ex-voto-ul* din Orcevia, până - cel puţin - în secolul al IV-lea d.Hr.. şi până la sfârşitul păgânismului, *primigenius* este legat în mod esenţial atât de forţa originară, cât şi de activitatea creatoare a Naturii-Mamă şi de religia Zeiţelor-Mame, indiferent din ce colţ al lumii ar fi fost ele aduse la Roma.

Suntem consternaţi să vedem cum douăzeci de pagini în care au Predominat f>Ynlinat,ii IHHHP ni** tpxtelnr sfârşesc Drin această enormă

derapare, în clipa în care autoarea, părăsind problemele filosofice, abordează teologia romană.

Dna Champeaux analizează două utilizări religioase date de romani cuvântului *primigenius* : un efemer *cognomen* al lui Hercule; epitetul brazdei prin care este întemeiat un oraş. Dacă ne limităm la sensul strict al cuvântului, „fără precedent din genul său", şi unul, şi altul se înţeleg cu uşurinţă. Să examinăm mai întâi *sulcus primigenius* [brazda primitivă].

Fie cazul Romei, prilej obişnuit de observaţii ale autorilor antici. Persoana fondatorului, locul fondării au fost desemnate prin semnul ceresc al lui Iupiter: auspiciile au deschis istoria Romei garantându-i alianţa înţeleaptă a celei mai înalte puteri divine. Prin urmare, fondatorul îşi începe opera trăgând de jur împrejur brazda care, ea singură, înainte de construcţiile ce se vor înmulţi, constituie deja oraşul. Brazda nu produce oraşul, nu îi dă naştere, nu presupune nici o fecunditate arhitecturală sau politică, ea *este* forma sensibilă şi totodată minimală a entităţii care se naşte o dată cu ea. înaintea ei, pe Palatin nu se afla nimic, nici *urbs,* nici *ciuitas*; cu ea este creat esenţialul, pe care îl vor completa fără a-1 modifica - teoretic, cel puţin - alte procedee de urbanism şi de organizare. Or, această trecere de la neant la fiinţă este tocmai şi numai ceea ce desemnează epitetul : *sulcus primigenius,* brazda nu creatoare de fiinţe, ci ivită din nefiinţă.

în ciuda paralelei strălucite, dar în întregime artificiale, pe care o face în concluzie dna Champeaux, *sulcus primigenius* nu echilibrează, opunându-i-se, Fortuna Primigenia a rivalei Romei, Preneste. Autoarea vede în această formulă iluzorie ilustrarea unui fapt asupra căruia am atras de mai multe ori atenţia: în timp ce „miturile divine" au putut supravieţui mai mult sau mai puţin în alte oraşe latine, Roma a renunţat devreme la mitologia sa, sau a degradat-o în istorie, despuind-o pe cât posibil de aspectul său miraculos, şi şi-a concentrat atenţia asupra ritualurilor[1]. Este adevărat. însă cazul de care ne ocupăm nu este de acest tip. Comunitatea de epitet - devenită epi-cleză pentru zeiţă, rămasă simplu adjectiv explicativ pentru brazdă -nu presupune corespondenţa celor două ordine de reprezentare: graiurile latine nu dispuneau de un alt cuvânt pentru „primordial", astfel încât acesta, neaparţinând prin natură unei secţiuni a vocabularului care să le excludă pe celelalte, este impropriu să semnaleze, să garanteze o înrudire, tipologică sau genetică, între noţiunile cât se poate de diferite, prenestină şi romană, la care se aplică. Din momentul

1. în ultimă instanţă, *RRA*[2], pp. 63-93; pentru Matralia, în plus, *ME,* III, partea a doua, şi Apendice II.

în care ne debarasăm de acest *impedimentum lexical,* vedem că ceea ce la Roma poate şi trebuie să fie confruntat cu teologia Fortunei din Preneste este în acelaşi timp un fragment viu de teologie : la Preneste sunt Fortuna Primigenia *şi* lupiter, egali în misterul *filiaţiei lor reciproce;* la Roma, doar lupiter, *singur* sau *juxtapus* fără filiaţie şi fără mister unei Fortuna de mai mică importanţă; la Preneste, Fortuna cu sorţii săi, consultaţi fără îndoială de conducătorii oraşului, dar şi, în epoca din care avem informaţii, de oricine din Italia; la Roma, lupiter, *primum mouens* [impulsul originar] al istoriei romane prin auspiciile sale iniţiale şi, prin alte auspicii, răspunzând întrebărilor şefilor succesivi ai Statului. Acest paralelism, care ar fi uşor de dezvoltat, rămâne teologic în termeni (cu puţină mitologie în plus la Preneste) şi, dacă are un aspect ritual, acesta e reprezentat într-un caz prin *sortes* [sorţii], în celălalt prin *auspicia* [observarea păsărilor], ale căror raporturi cu ai lor *auctores* [sursele] divini respectivi sunt de acelaşi ordin şi de acelaşi nivel. Nu văd însă cum se pot justifica aceste două utilizări ale lui *primigenius* în admirabila mostră de bravură prin care dna Champeaux îşi rezumă concluziile (p. 984):

> întemeietorul oraşului care trage ritual prima brazdă *(primigenius sulcus)* substituie astfel creaţiei primordiale a zeiţei *Primigenia* acţiunea creatoare a omului. Stăpân al originarului şi al puterilor sale, din creat, devine el însuşi creator. Transformare a sufletului şi a voinţei, care inaugurează o eră nouă a experienţei umane: căci, semn revelator al mutaţiei decisive ce are loc, ea transpune la modul ideal trecerea de la o civilizaţie agrară, dominată de Zeiţa-Mamă şi de pământul hrănitor, la o civilizaţie urbană, cea a cetăţii construite de mână de om, ca şi cum renunţarea la căutarea imposibilă şi infructuoasă a originilor era condiţia necesară pentru elaborarea unor noi forme istorice.

Pe Champs Elysees, în boscheţii „istoriei", faimosul romancier Jerome Carcopino trebuie să fi răsuflat uşurat când Andre Piganiol, de atunci prietenul său, i-a întins schiocopia acestei pastişe.

Pentru ce merit, pentru ce serviciu a primit oare Hercule roman, spre sfârşitul Republicii şi fără mare pompă, calificarea cultică *de primigenius*[1] ? Atestările, toate epigrafice, sunt puţine şi dna Champeaux

1. Explicaţia lui Latte, *Rom. Religionsgesch,* 1960, p. 221, care nu ţine seama de sensul precis, limitat, constant al epitetului, este artificială: nu ar fi vorba decât de o numire onorifică, „bei der Ton auf der ersten Hälfte des Kompositums liegt, als eine gelehrte Anspielung auf die Umstände seiner Geburt", şi Latte trimite la o notă precedentă (p. 176, n. 1) unde pare totuşi - pe bună dreptate - să spună contrariul: „Hercule ist zwar mit Beziehung auf Iolaos der fruher geborene, aber diese Geschichte hat nicht den Anlass zu der Benennung gegeben".

le discută foarte corect. Nici la Roma nu există decât trei, din epoca imperială: două inscripţii funerare dovedesc doar existenţa unui sanctuar (sau a unei statui) al zeului cu acest nume, iar a treia, gravată pe o stelă descoperită în 1888 pe soclul său într-un cimitir, conţine o dedicaţie *(sacrum... f[ecit]* [a consfinţit]). în plus, la Spoleto, în Umbria, o inscripţie ceva mai veche, din secolul I î.Hr., conţine şi dedicaţia unui altar votiv. Singurul element de interpretare pe care îl furnizează acest dosar este imaginea unui vultur cu aripile desfăcute, sculptată pe un capitel al stelei romane, cu dedicaţia „C. Petronius, fiu al lui C, din tribul Velina".

Desigur, nimic nu ne determină să vedem în acest cult, indiferent în ce măsură, o imitaţie, o transpunere a cultului Fortunei din Preneste: la epoca acestor inscripţii (cea din Spoleto este doar cu puţin poste-rioară poemului lui Lucreţiu), *primigenius* era un adjectiv „nobil" bine cunoscut, bine înţeles şi susceptibil de aplicaţii diverse.

Pe de altă parte, fiind vorba de Hercule, *primigenius,* adică „fără rudă sau precedent din genul său", nu poate avea importanţa universală pe care o primeşte atunci când o caracterizează pe Fortuna: în mitologie, Heracles-Hercule nu este anterior zeilor (se naşte dintr-un capriciu al lui Iupiter), nici lumii (pe care o salvează de monştrii ce o devastau). La ce atribut sau serviciu specific lui Hercule se referă oare acest epitet? Nu vedem decât două răspunsuri, unul moral, altul teologic, care se reduc de altfel la unul singur, aHoilea nerepre-zentând decât ultimele consecinţe ale celui dintâi. în ciuda prestigiului şi puterii divinului său tată, Heracles-Hercule este contrariul unui „băiat al tatei"; este modelul de *seifmade man,* fiu al faptelor sale, *homo nouus,* şi nu sângele lui Iupiter, ci seria excepţionalelor sale Munci 1-a dus în Olimp; actul final al acestei promovări este prezentat sub forma unei naşteri ce anulează natura lui anterioară: Hera-Iunona simulează o naştere care, în locul omului, produce zeul. Este limpede că vulturul cu aripile desfăcute ce tronează deasupra dedicaţiei de pe stela romană sugerează acest sfârşit pregătit cu dragoste şi durere: pasărea lui Iupiter pune capăt aventurii pământene a eroului şi, cum aceasta este una dintre funcţiile sale obişnuite, îl introduce într-o viaţă cerească complet nouă.

în secolul I î.Hr., în aplicarea filosofică a mitologiei, Hercule roman este într-adevăr acesta: cel mai considerabil şi cel mai celebru caz al unui om preschimbat în zeu. Aşa apare el, de exemplu, în a treia odă din cartea a treia a lui Horaţiu, care exaltă idealul stoic, tenacitatea pusă în slujba virtuţii *(iustum et tenacempropositi uirum...* [bărbatul drept şi ferm în îndeplinirea scopului propus]) (vv. 9-16):

hac arte Pollux et uagus Hercules
enisus arces attigit igneas...

hac te merentem, Bacche pater, tuae
uexere tigres...
...hac Quirinus Martis equis
Acheronta fugit...

Aşa au fost şi Pollux şi Hercule
pribeagul de putură urca la cer...
[Aşa părinte Bacchus, te-nvrednicişi
să fii purtat de tigri...
... aşa, dus de-ai lui Marte
cai a scăpat de-Acheron Quirinus]

(trad.rom. Const.I. Niculescu, Horaţius, *Opera omnia,* I, Ed. Univers, Bucureşti, 1980)

Iar prin această metamorfoză rară Hercule face, o dată în plus, un serviciu oamenilor: ca protector în funcţie al aceleiaşi *ars* readusă la dimensiunile şi la mijloacele omeneşti şi mărginindu-şi ambiţiile la pământ; oricare ar fi nivelul său de plecare, fie că este vorba de un moştenitor al unei mari familii sau de un parvenit ambiţios, de un om născut liber sau de un sclav eliberat, punctul de sosire este acelaşi: reuşită materială, ascensiune morală şi socială. Ca răspuns la lamentările zeului Hercule, incapabil să îi sară în ajutor lui Pallas, fiul vechii sale gazde Evandru, lupiter îi reaminteşte regula de aur a artei în care a excelat *(Eneida,* X, 467-469):

...breue et irreparabile tempus omnibus
estuitate; sed famam extendere factis hoc uirtutis
opus.

[Zi-i hotărâtă oricui; tuturor de nedres li-i şi scurtă Vremea
trăirii; dar numele să-1 prelungească prin fapte, Asta e
treaba virtuţii.]

Tristul Aîcid nu a putut decât să-şi recunoască propria viaţă omenească în acest program. Pur şi simplu, pentru muritorul de rând, răsplata finală - nemurirea celor vrednici - trăieşte doar în memoria celor care-i succedă. Expresiile nobile ale poetului nu fac decât să sublimeze ceea ce a fost încă de la începuturi religia romană a lui Hercule: exemplul său i-a sprijinit pe întreprinzătorii ambiţioşi, în special pe negustori, care aduceau în portul din Forum Boarium [Piaţa de vite] bogăţiile cumpărate şi transportate în Argonautice şi în Odisei pline de furtuni şi de tâlhari. Aceşti primi credincioşi ai lui Ara Maxima erau mai puţin interesaţi de ascendenţa semi-divină a eroului lor divin decât de neînfrânta, neobosita, nesfârşita sa cutezanţă, mai puţin de tatăl său lupiter decât de muncile (iabores) şi serviciile *(merita)* care îi sunt specifice. Celebra poveste a lui M. Octavius Hersennus (Masurius Sabinus, în Macrobius, *Saturnales,* 3, 6,11 = Servius, *Aen.,* 8, 363) este tipică în acest sens :

transformarea cântăreţului din flaut în negustor este însoţită de o devoţiune nouă, faţă de Hercule; urmează o faptă vitejească, împotriva piraţilor; recunoscător, Octavius îi ridică un sanctuar lui Hercule Victor.

Cu toate acestea, spre sfârşitul Republicii, speranţa credincioşilor lui Hercule a crescut. Mai familiarizaţi cu misterele şi cu lumea de dincolo, nu doar viaţa pământeană, ci şi apoteoza eroului le-a părut a fi un model accesibil. De aici utilizarea lui Hercule în monumentele funerare, pe care Jean Bayet a studiat-o într-o monografie de interes încă actual, căreia vulturul de deasupra dedicaţiei *Herculi Primi-genio* îi adaugă o mărturie importantă. Dna Champeaux a avut câteva observaţii foarte juste în această privinţă (pp. 967-969):

> Monument votiv, spune ea despre stela de pe via Salaria, ridicat în onoarea zeului nu înăuntrul sanctuarului său urban, ci în mijlocul mormintelor care mărgineau drumul, nu ar putea fi abstras din lumea morţii unde este plasat şi participă la destinaţia funerară a monumentelor care îl înconjoară. Vulturul de deasupra nu are, cu siguranţă, nici o legătură cu Muncile pământene ale lui Hercule - păsările de pe lacul Stymphalos nu erau deloc vulturi -, ci cu ultima încercare a eroului: rugul din Oeta, care i-a destrămat învelişul muritor pentru a-i permite sufletului nemuritor să se ridice la zei şi la nemurirea cerească pe care o meritase prin cutezanţa sa. La fel ca vulturul din apoteoza imperială care se ridică din flăcări şi ia cu sine la cer sufletul împăratului defunct, la fel ca acela, adesea figurat în arta funerară romană, care-l înalţă sau îl călăuzeşte spre locul ceresc de odihnă pe mortul devenit erou, în fine, la fel ca acela, atât de asemănător cu al nostru, care îşi ia avânt din vârful mai multor stele funerare, vulturul cu aripile desfăcute al lui *Hercules Primigenius* este semnul triumfului asupra morţii şi simbolul preafericitei nemuriri : cea de care se bucură el însuşi, el care a învins de trei ori moartea, eroul devenit unul dintre olimpieni, şi cea pe care, sub noul chip de Hercule funerar, le-o promite celor care se pun sub protecţia lui.

Iată, la nivelul şi în utilitatea sa maxime, mistice, sensul lui *primigenius:* primul sau unul dintre primii oameni care au devenit, dacă se poate spune aşa, *deus nouus,* le promite fidelilor, *mutatis mutandis,* o metamorfoză de acelaşi gen.

Antrenată de povara grea a fecundităţii cu care a încărcat în mod eronat adjectivul *primigenius,* dna Champeaux nu s-a oprit, din păcate, asupra acestei soluţii fireşti. Ea a văzut în epitetul lui Hercule un împrumut din titulatura Fortunei din Preneste; a imaginat un fel de emulaţie, un mic război chiar, între Hercule... falie şi Fortuna doică, iar în final a compus altul, după modelul lui Carcopino, foarte reuşit
(nn 972-973).

Dobândirea de către zeu al unui nou supranume, împrumutată din religia Fortunei, departe de a fi rezultatul unui partaj amiabil, apare mai degrabă ca una dintre acele multiple „supraevaluări" ale lui Hercule roman enumerate de Jean Bayet, ca una din acele uzurpări prin care, repetând împotriva Primigeniei operaţiunea de acaparare atât de fericit întreprinsă împotriva lui Marte, a încercat să îşi aroge epitetul său cel mai demn de consideraţie. Nou exemplu al expansiunii prin cuceriri pe care a cunoscut-o religia herculeană spre sfârşitul Republicii - fără a zăbovi asupra lăsării la o parte a unor specialişti minori ca Pilumnus şi Picumnus -, această încercare de confiscare a unui vechi cult italic a dat totuşi rezultate mai puţin relevante. Eliminarea lui Marte, deposedat de competenţele sale agrare, uitat de învingători, rămas fără darul Victoriei, era, se pare, cât pe ce să reuşească, dacă n-ar fi fost „accidentul" uman care a fost ascensiunea lui Octavian la tronul imperiului. Fortuna a sprijinit atacul cu propriile ei forţe, fără ajutorul prinţului. Dacă Hercule şi Marte aveau să urmeze, fiecare, o carieră strălucitoare sub Imperiu, singura putere divină pe care o ilustrează deplin numele de *Primigenia* rămâne definitiv zeiţa Fortuna care, punându-şi în umbră ambiţiosul competitor, i-a concedat doar cu titlu precar dreptul de a-i folosi supranumele şi l-a redus la o figură marginală în religia lui Hercule roman. Dacă avea să eşueze, tentativa era totuşi inspirată de o conştiinţă de sine lucidă: orice s-ar fi întâmplat cu această încercare îndrăzneaţă de anexare şi oricare ar fi, pe de altă parte, trăsăturile puternic individuale ale fiecăruia, cultul lui Hercule şi al Fortunei corespund în numeroase privinţe atât de exact, încât se poate concepe foarte bine cum, printr-o generoasă revărsare a energiei sale virile, Hercule, zeu generator şi „Primordial", a putut, la un moment dat al istoriei sale, nu doar să uzeze de analogia care îl unea cu zeiţa din Preneste pentru a-şi extinde influenţa asupra prestigiosului ei supranume, ci şi să-şi asume cu drepturi depline valorile de fecunditate primă şi de supremaţie originară incluse în epitetul *Primigenius* care, de la religia feminină a Fortunei, zeiţă-mamă originară, a pătruns astfel în religia lui Hercule, zeu eminamente viril al fecundităţii.

Când îşi dedica stela acestui Hercule fiu al faptelor sale, olimpian nu prin naştere, ci prin mutaţie, C. Petronius nu putea să-şi închipuie că monumentul său avea să servească drept probă de culpabilitate în procesul pentru tentativă de furt pe care onorabila Fortuna din Preneste îşi rezerva dreptul să-1 intenteze într-o bună zi, prin intermediul unui filolog, împotriva acestui derbedeu.

25. Sclavul roman şi al său *Genius*[1]

Ceea ce înţelegeau romanii prin *Genius* este în prezent aproape clar[2], pe cât de clară poate fi o reprezentare ambiguă, legată prin natura sa de un suport strâns şi totuşi autonomă. Etimologic, un **genium* neutru *(cf. ingenium*[3]*)* ar desemna rezultatul complet şi definitiv al unei produceri sau al unei naşteri, cum este *uenia* „favoare divină" dintr-o *ueneratio** sau *fluuius* „râu" dintr-un *fluxus:* adică ansamblul structurat de calităţi şi defecte care formează unitatea complexă, personalitatea[5] fiinţei născute. Tratat la masculin după un procedeu uzual, *Genius* păstrează definiţia, însă este personificat şi divinizat, distingându-se, fără delimitare absolută şi mai mult sau mai puţin după împrejurări, de fiinţa zămislită sau născută, aşa cum, într-un sens mai restrâns, *Clementia Caesaris* [generozitatea lui Cezar, a împăratului] este în acelaşi timp una dintre componentele Cezarului şi o forţă capabilă să îl mişte pe Cezar, susceptibilă deci de a primi rugăciuni şi onoruri. Solidaritatea este de altfel reciprocă: Genius îşi protejează şi îşi inspiră suportul, iar suportul îl hrăneşte şi, hrănindu-1, îl apără apărându-se. De aici expresiile frecvente la

1. Acest studiu a apărut în *Melanges offerts ă Leopold Sedor Senghor,* 1977, pp. 121-130.
2. *RRA*[2]*,* pp. 362-369.
3. **Genium* ar fi mai „total" decât *ingenium: ingenium* este ansamblul caracteristicilor (bune şi rele, intelectuale şi pasionale etc.) formate într-o fiinţă la naştere; **genium* ar fi această fiinţă însăşi, cu caracteristicile sale. R. Schilling a tratat mai multe dintre aspectele abordate aici, cu completări preţioase asupra utilizărilor cuvântului la scriitorii creştini, în articolul „Genius" din *Reallexikon fiir Antike und Christentum,* 1977.
4. R. Schilling, *La religion romaine de Vinus, depuis Ies origines jusqu'au temps d'Auguste,* 1955, p. 422 (în notă, bibliografie a discuţiilor susţinute de Schilling); lucrarea mea *Idies romaines,* 1969, p. 251.
5. Cuvântul apare deja la Birt în articolul său „Genius" din *Lexikon-v* lui W. Roscher, I, col. 1, r. 62; Birt vede însă în acest caz o extensie a sensului cuvântului, în timp ce eu cred că a fost, încă de la început, sensul principal.

Plaut, *te et Genium tuum, me et Genium meuum* [pe tine şi pe Geniul tău, pe mine şi pe Geniul meu].

Toate fiinţele create, născute sau, prin extensie, modelate ori pur şi simplu percepute ca o unitate organică, au oare un Genius ? Dacă nu, ce condiţii îndeplinesc cele care au ? în fapt, dacă luăm în considerare ansamblul mărturiilor literare şi epigrafice, nu au Genius decât: 1) persoane sau colectivităţi de persoane de tip uman, muritoare sau nemuritoare; 2) locuri produse de natură sau clădiri construite, interesând prin destinaţie sau ocazional o persoană sau o colectivitate de persoane. Formula izolată a lui Servius, în *Georg.,* I, 302, *Genium dicebant antiqui naturalem deum uniuscuiusque loci uel rei uel hominis* [cei de demult numeau Geniu, divinitatea înnăscută a fiecărui loc, sau lucru sau om], confirmată din abundenţă în cazul primului termen şi al celui de-al treilea, nu este deloc confirmată în cazul celui de-al doilea, *res,* decât dacă se dau acestui cuvânt foarte general specificări (clădiri) care îl reduc la varietăţi de *locus.* O căruţă, o togă, o carte nu au cu siguranţă Genius, iar însuşi comentatorul lui Vergilius, în definiţia sa generoasă, nu menţionează ceea ce este totuşi, ca personalitate, cel mai aproape de om: animalele, sălbatice sau domestice; leul cel mai falnic, calul cel mai focos, câinele cel mai credincios, lupoaica gemenilor, vaca regelui Servius, gâştele de pe Capitoliu, în ciuda serviciilor făcute de ultimele trei şi onorurile acordate la două dintre ele, trec prin viaţă şi istorie fără ajutorul sau povara unui dublu sacru. îmi propun să arăt că, chiar şi în cazul fiinţelor umane - ceea ce a fost cu siguranţă concepţia primară -, posesia unui Genius nu a fost, cel puţin la Roma dinainte de umanism, un statut universal.

Sclavii, se ştie, cinstesc Genius-ul stăpânului. în special la zilele sale de naştere *(dies natalis),* prezenţa, participarea lor este o datorie. La prima vedere, acesta este doar un caz extrem, obligatoriu, al unei uzanţe facultative mai generale[1]: toţi cei care vor, din convingere sau din interes, să se considere inferiori altuia şi să îi intre în graţii se închină sau aduc omagiu Genius-ului acestuia: aşa procedează Censorinus însuşi faţă de destinatarul dedicaţiei sale din *De die natali,* la sfârşitul capitolului al treilea, care, în câteva rânduri, conţine informaţii atât de folositoare; iar paraziţii din piesele de teatru, pe care nu-i reţine sentimentul propriei demnităţi, nu ezită să-şi numească prada „al meu Genius", ca şi cum ei nu ar avea existenţă autonomă. Censorinus îşi recunoaşte însă în egală măsură două *dies natalis,* cea a binefăcătorului său Q. Cerellius dublând-o doar şi neanulând-o pe a sa, iar paraziţii sunt oameni liberi care, în

1. Nu există nici un motiv să vedem în această uzanţă, *u* ?a cum face Latte, un împrumut din lumea elenistică (Scci'nwv).

alte ocazii, rezumă bine în două cuvinte ospeţele pe care le speră: *indulgere Genio,* „a satisface" sau „a-şi răsfăţa" asociatul congenital, personalitatea lor vorace, propriul lor Genius.

Cât despre sclavi, pot ei să-şi satisfacă, să invoce un alt Genius decât cel al stăpânului, un Genius interior şi personal, format la naşterea lor? Deşi nici un text nu li-1 refuză explicit, răspunsul trebuie să fie negativ : spre sfârşitul secolului al III-lea î.Hr., sclavul, cu nimic deosebit de căruţa şi de vita pe care le mână, nu are Genius. Fiind trei tipuri de *instrumentum* [unealtă], cei trei termeni ai teribilei definiţii pe care o dă Varro acestui cuvânt în tratatul său de economie rurală (I, 17, 1) denotă aceeaşi lipsă: *instrumenti genus uocale et semiuocale et mutum, uocale in quo sunt serul, semiuocale in quo sunt boues, mutum in quo sunt plaustra* [felul uneltei este grăitor, pe jumătate grăitor şi mut; felul grăitor este ilustrat de sclavi, cel pe jumătate grăitor de boi, cel mut de căruţe]. Sclavul, *servus,* nu are mai multă personalitate religioasă decât existenţă juridică.

Nici un document nu contrazice această supoziţie *a priori* probabilă şi, dacă o admitem, mai multe pasaje din cel mai vechi martor accesibil, Plaut, beneficiază prin ea de o forţă patetică sau comică suplimentară care, în sens invers, o întăreşte.

Intriga *Captivilor* este simplă, prea liniară după gustul unora[1]. Un tânăr, Filopolem, cade prizonier într-o bătălie şi este dus de duşman în Elida. Tatăl său, Hegion, e disperat. Pentru a obţine un mijloc de schimb, el cumpără de la piaţa de sclavi prizonieri printre care un tânăr de familie nobilă, Filocrate, cu sclavul său Tindar. Păcălit printr-un vicleşug plănuit de cei doi, îl ia pe stăpân drept sclav şi pe sclav drept stăpân. Astfel, îl trimite în Elida pe cel despre care crede că este Tindar, pentru a negocia răscumpărarea fiului său, în timp ce în realitate îl trimite pe Filocrate, care nu are de gând să se întoarcă. Se întoarce totuşi, renunţând să profite de vicleşug, şi îşi dezvăluie identitatea: îl aduce cu el, după ce îl restabilise *in libertatem* [la condiţia de om liber], pe fiul lui Hegion, care fusese cumpărat acolo de tatăl lui, al lui Filocrate. Foarte fericit, Hegion îl eliberează deîndată, fără răscumpărare. Cât timp îl crezuse pe Filocrate sclav, nu doar în casa lui, ca prizonier de război, ci sclav la un stăpân anterior, în propria lui ţară, sclav prin natură, dacă se poate spune aşa (270, 276, 372 etc), îi vorbise cum se cuvine, desigur, dar prin întrebări seci (270-288) şi prin porunci răstite:

Vino aici! Am câteva întrebări să-ţi pun ţie singur (263).

1. Pentru aspectul abordat aici, problema (insolubilă) a originalului grecesc Q=+O linsită de relevanţă: ceea ce se referă la Genius, *dies natalis,* este

> Noul tău stăpân îţi porunceşte *(uolt)* să îndeplineşti cu credinţă poruncile vechiului tău stăpân (362-363).

Este tonul care era de aşteptat din partea unui roman mai puţin insensibil decât Cato dar la fel de absolut, faţă de un *instrumentum uocale* căruia îi apreciază simplu, la genul neutru, fericitul *ingenium* [firea]:

> Aceasta pleacă dintr-o fire bună *(ingenio)* iar tu îţi slujeşti cel mai bine interesele îndurând robia *(seruitutem)* cu resemnarea care se cuvine. Urmează-mă (371-373).

însă la puţin timp după ce află că Filocrate se născuse liber în ţara lui şi după ce îl eliberează, are nevoie de ajutorul lui pentru o chestiune pe cât de urgentă, pe atât de extraordinară; îl cheamă prin urmare - şi, de data aceasta, îi vorbeşte cu totul altfel (977):

> Filocrate, te implor pe Duhul tău *(per tuum te Genium obsecro),* vino. Am ceva să-ţi spun.

Acest recurs la Genius al celuilalt nu este oare o recunoaştere, pe care spectatorii au sesizat-o probabil imediat ca atare, a adevăratului statut civil al lui Filocrate, al statutului său regăsit de *ingenuus* [om liber]?

Iată dovada contrarie. *Persanul,* scurtă farsă, pune în scenă un sclav, Toxile, care, în timp ce stăpânul lui este plecat într-o călătorie, îi ia locul şi se poartă „regeşte", cu neînfrânarea unui om liber („Eu sărbătoresc *regeşte* Eleutheriile", spune el în versul 29). îi îmbrânceşte şi îi repede pe sclavii „lui", îl întreţine generos pe parazitul „lui" (nu merge însă atât de departe până la a-1 numi *Genius meus),* iubeşte („Oare sclavii se pot aici amesteca şi în treburi de dragoste?", îl întreabă uimit un alt sclav, în versul 25) şi o eliberează printr-un *leno* [codoş] pe fata frumoasă de care este îndrăgostit - pentru plăcutul motiv că nu suportă să o vadă condamnată „să fie sclavă pe vecie" (33-34).

Acţiunea piesei este plasată, cu siguranţă pentru a scoate efectul maxim posibil din această parodie a dreptului stăpânului, chiar în ziua în care orice stăpân îşi serbează propriul său Genius şi îi obligă pe sclavi[1] să se închine acestuia: al său *dies natalis.* în restul operei teatrale a lui Plaut, nu mai este vorba de aniversarea vreunui sclav, cu atât mai puţin de personalitatea lui: de altfel, cum ar fi fost Pregătit un *lectus genialis* [pat nupţial] pentru îmbrăţişarea cu totul animală care 1-a produs[2]? Or, aici este pus în evidenţă următorul Paradox: sclavul îşi ilustrează pretenţia, simulacrul de libertate săr-"âtorindu-şi ziua de naştere în formele prescrise pentru oamenii

1- La fel ca *leno* din *Pseudolus,* 775-778. 2. Plutarh, *Cato Maior,* 21, 4; *RRA*[2], p. 419.

liberi. Mai mult decât atât: face prozelitism, îl ademeneşte pe prietenul său Sagaristion, sclav al unui alt stăpân care din păcate nu este plecat de acasă (30-31):

> Dacă binevoieşti să îţi faci timp, vino, vei împărţi viaţa mea, vei fi tratat ca un rege.

Sagaristion nu rezistă mult timp. Prin urmare, fiecare din cei doi amici se laudă că are un Genius. Toxile, desigur, ţine la asta: după ce i-a descris în amănunt parazitului său meniul somptuosului ospăţ care îi aştepta, acesta din urmă (care 1-a numit deja *Jupiter terrestris"* [Iupiter pământeanul], declarându-se al său *coepulo* [tovarăş de ospăţ]) ştie că atinge un punct sensibil când îi spune (108):

> *Sapis multum ad Genium*\
> Te pricepi să îţi îngrijeşti cum se cuvine Geniul!

Aluzie clară la „zeul" personal care participă la toate ospeţele, însă a cărui sărbătoare specifică era *dies natalis.*

La rândul său, amicvil Sagaristion trece un Rubicon pe măsura lui, punând în slujba amorurilor lui Toxile o sumă de bani pe care i-o încredinţase stăpânul pentru a cumpăra nişte boi (259-264):

> Stăpânul meu mă trimite la Eretria ca să-i cumpăr nişte boi de pus în jug. Mi-a dat bani, căci va fi, mi-a spus el, un târg peste şapte zile. Ce prost, să-mi încredinţeze banii ăştia, când îmi ştia firea *{cuius ingenium nouerat).* Voi întoarce aceşti bani pentru altă folosinţă: îi voi spune că nu erau boi buni de cumpărat... Deocamdată, îl voi face fericit pe prietenul meu şi totodată îi voi face pe plac Duhului meu *(et Genio meo multa bona faciam)*: prăpădesc într-o singură zi bani cu care să fiu fericit mult timp. După asta, pac-pac cu biciul pe spatele meu! Puţin îmi pasă...

Astfel, Sagaristion posedă nu doar un *ingenium,* înclinat din nefericire spre furt, ci un Genius cât se poate de viu, la fel de iluzoriu la o scurtă examinare, dar pentru moment la fel de agreabil ca acela cu care se laudă Toxile când îi evocă frumoasei eliberate riturile serbării sale (768-770):

> Să facem din *dies natalis* o zi de plăcere şi bucurie. Aduceţi apă pentru mâini! Puneţi masa! Dăruiesc aceste flori florii mele celei mai frumoase: vei fi cea care porunceşte la ospăţul nostru!

- ceea ce nu îl împiedică, din clipa în care ea strâmbă din nas la ideea de a-şi mai bate joc de vechiul său *leno,* să îi arunce un cuplet comic despre nerecunoştinţa... sclavilor eliberaţi faţă de stăpâni (838-840):

> - -« oi mulţi din cei eliberaţi sunt astfel făcuţi *(sed ita pars*
> "[f]""9 stăpânului lor, ÎŞ[1]

închipuie că nu sunt suficient de liberi, destul de înţelepţi, destul de onorabili. Nu se lasă până nu îl insultă, până nu îi răspund la bunătate prin nerecunoştinţa.

Bufoneria se încheie cu spectacolul banchetului (758-762) în care se beau nenumărate cupe de vin (772, 801, 821, 823), aşa cum este obiceiul în cultul lui Genius (Censorinus, 3, 2), şi aceasta în ciuda sumbrelor profeţii pe care *leno* îndoliat le face la adresa lui Toxile (786-787,811): '

Şi, pe toţi dracii, nu-l voi pune eu pe cruce, în fiare, dacă zeii îmi dau viaţă? Stai să se-ntoarcă stăpânul lui, cum sper eu!

Acest vesel impostor şi tovarăşul său de petrecere sunt singurii *servi* ai lui Plaut care vorbesc sau cărora li se vorbeşte de Genius-ul lor: excepţia, caricaturală, confirmă regula.

In realitate, zeităţile oficial atribuite speciei servitorilor, în afară de Genii stăpânilor lor, sunt Larii - *familiaris* [al familiei], *corupi-tales* [ai răspântiilor] -, protectori ai locurilor - casă, moşie - de care sunt legaţi juridic şi de care nu au voie să se îndepărteze fără un scop sau fără permisiune. La care, desigur, în funcţie de originea lor, de nivelul lor de cultură sau de împrejurările vieţii, ei pot adăuga credinţe particulare şi secrete - deşi un Cato nu aprobă, nici chiar la sclavul-şef, aceste semne ale unei vieţi interioare prea intense *(De agricultura,* 5): *rem diuinam nisi Compitalibus in compito aut in foco nefaciat...; haruspicem, augurem, hariolum, chaldaeum ne quem consulisse uelit...* [să nu facă serviciul divin decât Larilor răspântiilor, la răspântie sau în faţa vetrei; să nu consulte un haruspex, un augur, un ghicitor, un astrolog...]

Este firesc, după Plaut, să îl examinăm pe Terenţiu, născut jumătate de secol mai târziu. Se ştie însă că Terenţiu nu este un „bun" martor al credinţelor propriu-zis romane. Religia are o contribuţie minoră la deciziile, la reflecţiile personajelor sale şi, când se manifestă, are imprecizia unei filosofii. Invocaţiile, reduse cel mai adesea la exclamaţii, sunt monopolizate colectiv de „zei", uneori de „zei şi zeiţe", mai rar, Iupiter - a se înţelege OEOI şi Zeuq.

Şi totuşi, referitor la Genius, învăţătura pe care o transmite, conţinută în întregime în trei pasaje din *Phormion,* este interesantă.

1) Cuvântul nu apare decât o singură dată (şi nu mai apare nicăieri în restul operei lui Terenţiu), la începutul piesei, în versul 10, în expresia *suum defraudare Genium,* adică „a-şi lipsi Genius-ul (şi deci a se lipsi pe sine) de viaţa bună care i se putea oferi", şi o foloseşte un sclav referindu-se la alt sclav. Lui Davus i se face milă de prietenul şi compatriotul său Geta deoarece acesta din urmă şi-a dat puţinii bani pe care îi strânsese pentru a-i cumpăra un cadou femeii ce avea să devină soţia tânărului său stăpân:

> Tot ceea ce strânsese bănuţ cu bănuţ din puţinul pe care-1 primea, lipsindu-se de orice plăcere *(suum defraudans Genium),* ea avea să prăpădească pe loc, fără a se gândi măcar cu câtă muncă a fost strâns...

Ne vom abţine însă să tragem vreo concluzie din această frază: expresia nu mai are accentul religios pe care îl mai avea încă în *Aulularia* lui Plaut, când avarul Euclion, deposedat de comoara pe care o ascunsese, ţipa (724-725):

> *...egomet me defraudaui*
> *animumque meum Geniumque meum, nune ergo alii laetificantur...*
> [eu însumi mi-am furat sufletul şi Geniul meu şi, ca urmare, alţii se veselesc acum]

Ea este banalizată aici aşa cum va fi şi la scriitorii ulteriori şi nu conţine mai multe reprezentări teologice decât galicismele noastre. „Dieu merci" sau „un diable d'homme" („slavă Domnului"; „un drac de om" - n.t.).

Celelalte două texte sunt mai instructive.

2) Paraziţii ilustraţi de Plaut, aşa cum s-a reamintit mai sus, îi numeau pe cei care îi întreţineau *meus Genius (Captivi,* 879, *Curculio,* 301, *Menaechmi,* 137). Or, la începutul actului al doilea din *Formio* (344-345), parazitul, însuşi Formio, vrea să-i măsoare sclavului Geta, reticent şi lucid, recunoştinţa pe care ar trebui s-o arate stăpânului pentru că acesta îl hrăneşte şi îl scuteşte de griji. Ii spune:

> Când te vei fi gândit bine la plăcerea şi la preţul tuturor acestora, vei putea să nu-l priveşti ca pe un zeu pe pământ pe cel care ţi le dă? *ea qui praebet, non tu hune habeas plane praesentem deum ?*

Prin aceste cuvinte, Formio face desigur aluzie la ecuaţia „cel care mă hrăneşte = *meus Genius",* de care s-ar fi servit probabil dacă ar fi vorbit pentru el însuşi. Se abţine însă să o transfere ca atare la un sclav: *praesens deus* nu este sinonim cu *Genius,* deşi acesta este o specie particulară a lui *deus (deus mortalis, deus naturalis)*; Terenţiu nu numai că nu spune *tuum deum,* dar *praesentem* nu este deloc compatibil cu *tuum* şi sugerează mai degrabă prezenţa unei fiinţe divine distincte, care putea fi şi absentă, îndepărtată, ca Iupiter sau Neptun. Deci nu un zeu ataşat la persoana ta, ci un zeu liber care ţi se manifestă din exterior. In orice caz, cuvântul tradiţional Genius, care ar avea aici toată substanţa sa teologică, a fost înlocuit cu un cuvânt definit mai puţin precis.

3) în scena a doua din primul act (37-39), Davus îl plânge tot pe prietenul Geta, pentru că doi taţi, plecaţi în călătorie, l-au desemnat *magister* [pedagog] al celor doi fii. El îi spune:

> Sărmane Geta, ai primit o sarcină grea.

Geta răspunde:

> Ştiu bine, îmi dau seama că zeul meu s-a supărat pe mine şi m-a părăsit!
> *memini relinqui me deo irato meo.*

Unii interpreţi înţeleg *deo* ca *Genio.* Este posibil, însă un astfel de protector poate fi şi altceva, de exemplu, de vreme ce protejatul se numeşte „getul", un zeu al acestei naţii; sau mai simplu, de vreme ce piesa romană are la bază o comedie a lui Apollodor, termenul general *deus* poate acoperi grecescul Scuuwv Care nu are limitările lui *Genius,* un sclav fiind, în aceeaşi măsură ca un om liber, EUSCUJIWV [cu Geniul bun] sau xaxwSai'nwv [cu Geniul rău]. Oricum, chiar dacă preferăm să ne gândim că Geta îşi atribuie în acest caz un Genius după modelul roman, cert este că evită să exprime această credinţă prin cuvântul specific, care i-ar fi uimit sau i-ar fi iritat, fără îndoială, pe spectatori.

Totul se petrece deci ca şi cum autorul, fără să atribuie în mod expres un Genius sclavului, îi dădea echivalentul, sau substitutul, printr-o folosire generoasă a cuvântului *deus.* Această reformă discretă se potriveşte cu caracterul general al teatrului lui Terenţiu, în care paraziţii devin de bună voie moralişti, sclavii învăţători, taţii -chiar filosofi. Faimosul vers *homo sum, humani nihil a me alienum puto* [sunt om, nimic omenesc nu socot străin de mine], rostit de Chremes din *Heautontimoroumenos,* bântuie sufletele tuturor personajelor ; se găsea deci în sufletul poetului. Fără să romanţăm o biografie lacunară, putem observa că totul contribuise la această evoluţie: dând timpul înapoi, educaţia îngrijită, grecească, în compania lui Laelius şi Scipio, viitorul secund african, şi prietenia lor prelungită ; înainte însă, fusese încercarea personală a sclaviei, îndurată, e drept, la un stăpân inteligent, dar cu o influenţă cât se poate de nefericită ; şi fusese mai întâi naşterea africană a acestui copil „luat" la Cartagina, în care trăia simţul acut al sufletului, al sufletelor, atât de caracteristic până în zilele noastre popoarelor de pe continentul său, şi care, eliberat, îşi păstrase cu mândrie drept cognomen nota sa etnică. Fără a avea forţa de a aboli sclavia - vor trebui pentru aceasta încă două mii de ani -, P. Terentius Afer, prin acest *deus meus* al lui Geta, a readus *instrumentum uocale* în lumea oamenilor.

Reflecţiile de până acum duc la deschiderea mai multor direcţii de cercetare.

Nu mai erau şi alte categorii de indivizi sau de grupări umane excluse de la posesia unui Genius ? De pildă, Genius-ul Romei (G. *urbis Romae, G. populi Romani)* este bine cunoscut, ca şi cel al altor oraşe *(urbes), oppida,* municipii, colonii (inclusiv noua Cartagina) ale lumii romane; însă oraşele şi naţiunile inamice aveau şi ele un

Genius? Este de remarcat că formula pentru *evocatio* [chemarea afară a zeilor], al cărei obiect este de a priva oraşul asediat de principalele sale garanţii religioase, ignoră această noţiune, care nu mai intervine în nici un război din legendă sau din istorie. Şi totuşi, *Genius Veiorum* [Geniul cetăţii Veii], *Genius populi Carthaginiensis* [Geniul poporului cartaginez], dacă au existat, nu ar fi fost, penru preoţii Romei şi pentru generalii acesteia, adversari sau interlocutori privilegiaţi ? Oraşe şi popoare - chiar cele latine ? - îşi căpătau Genius-ul doar atunci când intrau sub stăpânirea *(ditio)* Romei? Pe de altă parte, ce se întâmpla cu Geniile oraşelor ruinate, Alba, Gabii, Politorum şi atâtea altele? Este adevărat că aceeaşi întrebare se pune în cazul unei cohorte sau al unei legiuni împrăştiate, al unui hambar sau al unei terme dezafectate, şi, bineînţeles, pentru oricare Caius sau Lucius trecând la Mani.

Dacă sclavul *(seruus)* din secolul al III-lea nu avea Genius, prin ce procedură religioasă căpăta el unul în clipa în care stăpânul îi reda libertatea? Nu mai era vorba în acest caz de o naştere, de o formare organică: beneficiarul unei *manumissio* [eliberare] era deja un om matur. Zeităţi precum Fcronia[1] erau oare capabile să creeze un *deus naturalis* pentru un adult? Nici un document nu ne răspunde, însă este greu de crezut că un act pur juridic sau chiar unul magico-juridic ar fi avut un efect teogonic: Genius nu este un *pileus* [bonetă, însemn al libertăţii].

In schimb, nu mi se pare că s-ar pune problema Genius-ului femeilor : muritoare sau zeiţe, ele îl aveau cu siguranţă în aceeaşi măsură şi cu aceleaşi limite ca şi bărbaţii, chiar dacă nu prea apăreau ocazii de a-1 menţiona (Plaut şi Terenţiu nu au găsit nici una). Genius-ul -aşa cum îl înţelegem noi - neavând nimic specific sexual, cel al femeilor nu constituia o dificultate mai mare decât *animus* [sufletul]: **Genia* nu a intrat în uz şi, dacă *anima* a fost alăturat lui *animus,* aceasta nu are nici o legătură cu sexul indivizilor, orice bărbat şi orice femeie dispunând şi de unul, şi de celălalt. Dificultatea nu a fost resimţită decât mai târziu, când figurările plastice ale zeităţilor au câştigat importanţă: Genius al femeilor şi al zeiţelor a fost atunci înlocuit, cu excepţia arhaismelor, cu „lunona" lor. Cât despre inscripţia pe care o purta, după Servius (în *Aen.,* II, 351), scutul votiv depus pe Capitoliu, ea dovedeşte, dacă este autentică, o lăudabilă subtilitate şi poate data dintr-o epocă foarte îndepărtată: autorul nu a dorit să fabrice o noţiune sau o expresie nouă (nici **Genia,* care nu a fost niciodată folosită, nici *Iuno,* care a apărut ulterior), şi totuşi, cunoscând alte formule prudente *(siue deus siue dea* [fie zeu, fie zeiţă]), a reuşit să evite riscul unei erori de adresă; el nu a plasat

ezitarea asupra substantivului principal, care rămâne unic şi masculin, ci pe două apoziţii care se exclud:

> *in Capitolio fuit clipeus consecratus, cui inscriptum erat: „Genio urbis Romae siue mas siue femina"* [Pe Capitoliu a fost închinat zeilor un scut, cu următoarea inscripţie: Geniului poporului roman, fie el bărbat sau femeie].

Alţi experţi în religia romană au rezolvat problema mai radical: *Genius urbis Romae* a fost înlocuit cu *Genius populi Romani* sau *Genius publicus,* de acelaşi sex ca şi „corpul social" căruia îi era atribuit.

Index

A

Acheloos, 57-58
Acron, 210-212
Aditi, 293
agonales dies, 228
amata, 225-226; Amata, 215-216
Ambă, 64, 77-78
Ambikă, Ambalikâ, 63-64
Anton (Sfântul), 116-132
Apollo, 205-206
Aquiculus, 220
Arjuna, 78, 288-289
Arruns, 214-215 (Vergilius), 238
arsa (căsătorie), 28, 45
ăsura (căsătorie), 29, 32, 75

B

Bacchanalii, 216 Benveniste Emile, 86
Bhişma, 62-66, 72, 78 *bos mas*, 234-236 *brahma* (căsătorie) şi moduri derivate, 28, 36, 65-66
Brynhildr, 60, 71, 76-77

C

Calul lui Octombrie, 173-177 Camilla, 213-214 Capdeville Gerard, 234-237
capere, 216 *(orgia)*, 225-227 *(te, amata, capio)* Capitoliu, 284-285 (prevestire)
căsătorie indiană, 28-37 (cele opt moduri) *ceri, ceraioli*, 117-131
Champeaux Jacqueline, 293-305
Cicero, 106-188 *(pro Flacco)*, 248, 263 *(iuges auspicium)* Clytius, 218
Coarelli Filippo, 259-262 *coemptio*, 17, 44-45 (etimologie), 45-46 *(manus* direct), 51 *(pecunia)*, 69 (şi legenda sabinelor), 74-75 (evoluţie), 105-108 *confarreatio*, 17, 44, 46 *(manus* direct), 51 (invariabil), 69 (şi legenda sabinelor) Cydon şi Corydon, 217-218

D

Dakşa, 293
Deianeira, 57-58, 72
Del Ninno Maurizio, 116-121, 128-131 Dhrtarăştra, 63, 65 Duenos, *vezi* Quirinal
Duhşanta, 38-39

E

eliberare, 21-22
Enea, 179-185 (şi Romulus-Quirinus), 186-192 (Vinalia), 201-207 (în *Eneida* 12), 208-222 (în cânturile italice din *Eneida)*

F

Fabius, 287 (tată şi fiu)
fata, 188-189, 197 (în *Eneida* 7-12)
Feronia, 132

G

Gaius, 41-42, 47-48 (moduri de obţinere a monus-ului)
Gândhărî, 65 Gandharva, 36
gandharva (căsătorie), 29, 31, 38-42
Genius, 306-315 Gheorghe (Sfântul), 117-132 Gerdr, 60-61[4]
Gerschel Lucien, 19-24, 274-275
Gjerstad Einar, 92-94, 99-101 (vasul din Quirinal) Gordon Arthur E., 87, 89, 99-104 (vasul din Quirinal)
Grabovii, 113-116
Grimhildr, 60 Grfpisspâ, 59, 71, 76-77 Gubbio, 116-132
Gudrun, 59-60, 71, 77
Gunnarr, 77-78

H

Heracles, 56 (cele trei păcate), 56-59, 71-72 (căsătorie)
Hercule, 301-305 Herdonius, 281 Hermann Eduard, 81-85

I

Ianus, 228-229
Iapix, 201-202, 205-207
Iguvium, 113-132
Iole, 57, 72
Iunona, 17-18 (şi căsătoriile sale), 188-189 *(şi fata* lui Enea), 199-204 (în *Eneida. 12)* Iupiter, 18 (teorie evoluţionistă), 127-129 (şi Marte, în război), 204 (în *Eneida.* 12), 228-238 (şi victimele masculine). - Iupiter Marte Quirinus, 15-16 (şi cele trei funcţii), 113-116, 130-131 (şi triada de la Iguvium) *iuges auspicium,* 248, 263-274 luv-Mart-Vofiono-, 113-116, 130-131

1S1 Tai *fntn* Ini F.r,£><^ 1 «7-109

J

jug, 264, 273-274 (simbolism)

K

Kaser Max, 52-53 Koschaker Paul, 81, 84-85 *kşătra* (căsătorie), 35-36 Kunti, 63, 65

L

Laocoon, 167-177
Lapis Niger, 100, 242-262
Lejeune Michel, 253-259 (Lapis Niger) Levy-Bruhl Henri, 20, 49
(usus) Lucumo, Lygmon, 157-158
Lusus Troiae, 173 Lycus, 219 (şi *lupus)*

M

Mădri, 63, 65
Magdelain Andre, 27
Mahăbhărata, 34-35 (moduri de căsătorie), 62-66, 77-78 (Bhişma peţitorul), 287-288 (tată şi fiu)
Mantua, 140-148 *(Eneida* 10, 198-203), 148 *(Georgice* 2, 198), 148-153 *(Georgice* 3, 1-59)
manus, 17, 43-50, 52-53 (căsătorie *sine mânu),* 68-69 (şi legenda sabinelor), 91-92 (vasul din Quirinal), 105-108 (originile căsătoriei *sine mânu)*
Marte, 228-230 (victimele

Marut, 130
Megara, 56-58, 72
Mezenţiu, 186-192, 212-213
Minerva, 199-200
Mitra-Varuna, 230-234 (vaca stearpă)
Mudgala, Mudgalăni, 263-272
mund, Vormund, 55[2]

N

nerfarsmo ueiro pequo, 133-137 Nisus şl Eurial, 192-197 Noailles Pierre, 16-19 Numa, 209 Numitor, 210 *nundinae,* 238-239 nimfe, 176 (Vulcanalii), 181-182 (corăbii transformate în nimfe)

O

Opis, 214-215
Ops, 182

P

Palmer Robert E.A., 243-249
(Lapis Niger) Pândava, 66, 78
Pâjdu, 63, 65 Paris, 199-207
(judecata) Penaţi, 172-173 (de la Troia
la Roma) Pisani Vittore, 95-96 (vasul
din Quirinal) Polier (colonel de), 240-241
prabhu, 39-41
Prat L.-C, 96-99 (vasul din Quirinal)
Prestata, 123-124, 127-128
primigenius, -a, 293-294, 304-305 (Fortuna), 299-301 *(sulcus),* 301-305 (Hercule)

Q

Quercens, 220
Quirinal. 87-104 (Vasul rfîn Onii-inait

R

răkşasa (căsătorie), răpire, 30-31, 36-37, 64, 67-70 (sabine), 74-75
ramnieni, lucerieni, tiţieni, 140, 155-164
Remus, 155, 209
rex, 240
Ramnes, 208-209
Romulus, 67-70 (şi sabinele), 155 (şi Ramnes), 208-210 (şi Ramnes), 210-211 (şi Acron)
Rossbach, August von, 46[1], 86
rutuli, 192-197 (beţie), 208-219 (în războaiele din *Eneida),* 201-204 (Turnus)

S

sabini, 140, 155, 160-161; sabine (răpire), 67-70 sacrificii rituale, 232-234 âakuntală, 38-40 Salius, 213
ăălva, 64, 78 sclavi, 306-314 (şi Genius); *vezi*
eliberare Serfus, 123, 129-130 Sigrdrifa, 59-60, 71, 76-77
Sigurdr, 59-60, 71, 76-78
âikhandin, 78 *svadhă,*
s(u)odales, 25-26 *svayarjivara,* 30-31, 64-65, 75

9

Şuan, 289-291

T

Tarquinius, 280-283 (tată şi fiu)
Terenţiu, 313
testament, 20-21
tras-, 126-127
Tursa, 124-128
trinoctium, 43, 47-49, 52, 53, 53[l]
*trirătm^* 48[1]

U

Ubaldo (Sfântul), 116-131
Urvasî, 36, 40
usus, 17, 19, 24, 43, 47-50, 68-69, 105-108 *uarna*, 28, 32 *uasă,* 230-234, 230[2]

V

Venus, 186-189 (vin, Vinalia), 200-204 (şi Iunona în *Eneida.* 12), 220-221 (şi Venulus)
vestale, 184-185, 215, 225-227
Vicitravirya, 62-63
Vinalia, 186-197
Vofiono-, 113-116, 131
Vulcanus, 179-181; Vulcanalii, 227, 178-179 (zei)

Glosar de cuvinte şi expresii latine folosite de autor

AGONIUM - (pi. *agonia, -orum)* - agoniu, sacrificiu în cinstea zeului Ianus, supranumit şi *deus Agonius; Agonalia,* formă de plural neutru (ca toate numele sărbătorilor romane), desemna Agonalele, sărbători instituite în cinstea acestui important zeu roman (considerat a fi zeul începuturilor), celebrate pe 9 ianuarie, zi numită *dies agonalis,* când i se sacrifica lui Ianus un berbec întreg, în limbaj religios, verbul *agere,* de la care derivă aceste cuvinte, însemnând „a sacrifica".

AGNATI - agnaţii, rudele din partea tatălui, *agnatio,* rudenia pe linie paternă, fiind considerată multă vreme, în legile romane, singura îndreptăţită ; *cognati,* cognaţii, erau rudele din partea mamei, *cognatio,* rudenia pe linie maternă, rudenia de sânge, căpătând mult mai târziu recunoaştere legală.

AMATA - după legenda prelucrată de Vergilius în *Eneida,* era soţia lui Latinus, rege în Latium, şi mama Laviniei, prinţesă peţită de numeroşi pretendenţi locali, dintre care Amata îl preferă pe Turnus, regele rutulilor. Aflând de hotărârea lui Latinus de a-şi căsători fiica cu troianul Enea, proaspăt sosit în Italia, Amata se revoltă, invocând dreptul ei matern *(ius maternum)* de a consimţi la căsătoria fiicei sale ; cuprinsă de delirul bachic, insuflat de furia Alecto, Amata cheamă şi femeile latine la orgia bachică, iniţiată de ea ca o formă de răzvrătire pentru nesocotirea dreptului matern: *Si iuris materni cura remordet* (dacă vă macină grija pentru dreptul matern -*Eneida,* VII, v. 402). Neputându-şi îndupleca soţul să-şi ţină legământul faţă de Turnus, Amata se sinucide. Amata a fost se pare şi numele celei dintâi vestale, când regele Numa Pompilius a instituit acest sacerdoţiu în onoarea zeiţei Vesta, nume devenit apoi termen generic pentru vestală şi perpetuat în formula rituală prin care Marele Preot *(Pontifex Maximus)* o lua de la părinţii ei pe tânăra fată hărăzită sacerdoţiului vestalic: *Te, Amata, capio* (Te iau pe tine, Amata). Dat fiind faptul că s-au făcut deseori apropieri între numele reginei italice din epopeea vergiliană şi numele primei vestale, G. Dumezil se întreabă cu îndreptăţire ce legătură poate fi între regina bachantă Amata şi preoteasa celui mai important cult naţional roman, cel al Vestei; exegetul francez reproduce, ca o posibilă justificare a acestei relaţionări, însăşi motivaţia dată de Vergilius: *neque enim leue nomen Amatae* (căci nu-i puţin lucru numele Amatei - VII, v. 581). Dintre etimologiile numelui Amata, purtat de vestală, cea mai probabilă i se pare lui Dumezil apropierea de unul dintre epitetele zeului vedic al focului, *Agni, priya,* „cel iubit", transpus în latină prin participiul *amata,* „cea iubită"

(< vb. *amare),* în ideea că şi vechea mitologie romană a focului, simbolizat prin cultul Vestei, a cunoscut dubla reprezentare a acestui zeu în religiile orientale: *„cel iubit"* şi *„cel mai tânăr".*

ARA - altarul sacrificial, constând într-un bloc de piatră pe care se aduceau jertfe în cinstea zeilor; frecvent folosit, pluralul *arae* ar proveni, după mărturia enciclopedistului roman M. Terentius Varro *(De diuinis,* V), de la *asae* (toarte - cu s intervocalic devenit r prin rotacizare), pentru că altarele sacrificiale erau la origine nişte vase pe care sacrificatorii le apucau cu mâna; aşa se explică, în opinia lui Varro, mai târziu, când *ara* nu mai e un vas, ritualul cuprinderii sau atingerii altarului cu mâna. La Vergilius, alături de *arae* (numite şi *solemnes arae* - altare pe care se ofereau de obicei sacrificii divinităţilor terestre II, v. 202) apar cu sensul de altare sacrificiale şi cuvintele *altaria* (altarele zeilor cereşti < *altus* - înalt) şi *focus* (altarele zeilor infernali) *cf.* comentariul lui Servius la Vergilius, *Eclogae,* V, 66.

ARMILUSTRIUM - ceremonie de purificare a armelor (< *arma* - arme; *lustrare* - a purifica) printr-un ritual expiator, cu animale de sacrificiu, cu torţe şi apă sfinţită, care avea loc pe 19 octombrie, la încheierea sezonului militar.

ARX - cetăţuia sau citadela unui oraş, partea cea mai înaltă a lui, pe care se aflau templele şi altarele divinităţilor, putând servi şi ca loc de refugiu, în caz de asediu.

AUCTOR (pi. *auctores)* - etimologic, în baza derivării din verbul *augere* (a face să crească, a spori), *auctor,* vechi termen aparţinând limbajului sacral şi juridic, desemnează persoana care consimte şi contribuie la iniţierea şi reuşita unei acţiuni, fiind deopotrivă sursă şi garantul împlinirii ei: *Autorii sunt fondatorii şi iniţiatorii unui act, cei care devin astfel garanţi ai prestigiului iniţierii lui* (auctores eius facti qui sint principes et inventores, qui denique auctoritatis eius et inventionis probatores - Cicero, *De inuentione,* I, 28, 43). Conform definiţiei citate, derivatul *auctoritas* desemnează prestigiul moral şi juridic, implicat de postura de *auctor,* garanţia şi validarea acţiunii iniţiate de acesta.

AUGUR (pi. *augures)* - derivat ca şi *auctor* de la verbul *augere,* relaţia sa etimologică cu acest verb este mai evidentă în forma arhaică *auger,* menţionată de gramaticul latin Priscianus *(Orammatici Latini, Keil, lî,* 27, 17). Termenul *augur* îl desemna pe expertul în arta interpretării semnelor divine *(auspicia),* care urmau să asigure un spor de împlinire actelor umane. Derivatul *auguratus* (arh. *augeratus)* desemna atât funcţia de augur, cât şi practica augurală, considerată de Dum6zil, în acord cu autorii latini, o instituţie autohtonă (nu preluată de la estrusci sau greci). După opinia lui Cicero *(De diuinatione,* I, 48), originea auguratului este pastorală, nu urbană, instituirea acestei practici divinatorii, considerată şi de el specific romană *(diuinatio nostra),* fiindu-i atribuită lui Romulus. Regele Numa Pompilius, succesorul lui Romulus, a întemeiat colegiul augurilor *(collegium augurum),* format iniţial din 3 membri, ulterior numărul lor ajungând la 9, apoi la 16. Fiindcă nu erau preoţi, augurii nu aveau mai multe însemne şi instrumente specifice, ci doar un *lituus,* un toiag încovoiat la capăt şi fără noduri, cu care trasau pe cer sau pe pământ acele spaţii fictive *(templa),* în cuprinsul cărora aşteptau să apară semnele divine, pe care le interpretau după canoanele conţinute în cărţile augurale *(libri augurales),* aflate în posesia lor.

Semnul divin *(auspicium),* explicat de auguri devenea o profeţie, un *augurium*; referitor la etimologia acestui cuvânt, Ovidius dă următoarea explicaţie: *Strămoşii numesc cele sfinte augusta; cum sunt şi templele sfinţite de mâna sfântă a preoţilor j cuvântul augurium are şi el aceeaşi origine I ca tot ceea ce Iupiter face să sporească [auget] prin ajutorul său (Fasti,* I, v. 611-612). La Vergilius, expresia *augusto augurio* (printr-un auguriu vestitor de mărire), cu referire la auguriul care-1 desemnează pe Romulus ca întemeietor eponim al Romei, este de fapt un pleonasm, folosit poate intenţionat de poet pentru a sublinia provenienţa comună a celor două cuvinte din verbul *augere* precum şi sacralitatea *augurium-u\xxi* originar. Epitetul *Augustus,* pe care-1 va primi Octavian în 27 î.Hr. prin decret senatorial îl desemnează astfel ca al doilea întemeietor al Romei, confe-rindu-i o aură de sacralitate identică cu cea a lui Romulus şi investindu-1 cu puterea divină de a iniţia orice acţiune sub cele mai bune auspicii. De la acelaşi verb *augere* provin şi derivaţii *auguraculum* (reşedinţa augurilor), *auguratio* (luarea şi interpretarea auspiciilor), *augurari* şi *augurare* (a interpreta, a prezicej, *inaugurare* (a sfinţi un loc) şi *inauguratio* (sfinţirea unui loc).

în afara luării auspiciilor, augurii mai aveau ca atribuţii consacrarea preoţilor, inaugurarea templelor, validarea alegerilor consulilor sau dictatorilor.

AUSPICIUM (pi. *auspicia)* - etimologic *observarea păsărilor* («v *aves spicere),* străvechi ritual divinatoriu antic (gr. *ornithomanteia* sau *oionoskopia),* fondat pe ideea că zeii, locuitori ai spaţiului celest, trimiteau păsările ca cei mai potriviţi mesageri ai voinţei lor. în divinaţia romană, luarea auspiciilor (vb. *auspicari)* consta iniţial în interpretarea semnelor divine, manifestate prin zborul sau cântul păsărilor *(auspicia a auibus)* sau prin apetitul puilor sacri *(auspicia ex tripudiis)*; în timp, auspiciile se amplifică, incluzând şi interpretarea fenomenelor cereşti *(auspicia coelestia),* a comportării patrupedelor şi reptilelor *(auspicia pedestr ia),* a incidentelor survenite în timpul sacrificiilor *(signa ex diris).* In principiu, dreptul de a lua auspiciile *(ius auspicandi)* îl aveau augurii, dar el revenea în timp de pace şi magistraţilor superiori (pretorii, consulii, cenzorii), iar în timp de război, comandantului suprem al armatei. Codul divinatoriu augural stabilea care păsări dădeau semne prin cânt, care prin zbor, precum şi ierarhia semnelor divine, fiind considerate oficial valabile doar semnele cerute şi obţinute în virtutea unei convenţii preliminare *(signa impetrita),* cele fortuite sau spontane *(signa oblatiua)* fiind acceptate doar neoficial. în funcţie de condiţiile auspicării, un auspiciu putea fi clar şi neîndoielnic *(auspicium liquidum)* devenind astfel un auspiciu legitim *(auspicium iustum),* sau putea fi defectuos *(auspicium uitiosum),* în categoria acestora din urmă, intrând şi auspiciile falsificate uneori de auguri, din diverse motive. Dat fiindcă faptul că nici un act civil sau militar nu putea fi iniţiat fără luarea prealabilă a auspiciilor, cuvântul *auspicium* va căpăta şi sensul de „început". Ritualul luării auspiciilor se oficia într-un cort *(auguratorium)* neacoperit, cu intrarea spre sud, semnul divin propice fiind aşteptat din partea stângă (adj. *sinister, ra, rum,* - stâng, ă, de bun augur).

AUSPICIUM A IUGE (sau IUGES - auspiciul jugului) făcea parte din auspiciile spontane *(auspicia oblatiua)* şi avea loc atunci când, înaintea sau în timpul unei ceremonii religioase, animalele înjugate *(iumenta)* se uşurau *(cf* Servius, *Aeneis,* III, v. 27); expresia *stercus facere* se refejră deopotrivă la

ejectarea excrementelor solide şi lichide, considerată un semn nefast numai dacă animalele erau înjugate; pentru a preîntâmpina apariţia acestor semne spontane, augurii recomandau preoţilor, care urmau a oficia o ceremonie sacră, să trimită înainte vestitori *(calatores)* spre a avertiza pe cei întâlniţi în cale să-şi desjuge animalele (cf. Cicero, *De diuinatione,* II, 36), astfel încât nici preoţii, nici ceremonia să nu fie pângărite.

AVIS SINISTRA- etimologic *pasăre [venită] din stânga,* considerată a fi un semn divinatoriu propice, deoarece augurul roman, orientat cu faţa spre sud, avea în stânga răsăritul, sursa binelui şi a luminii. în sfera semantică a divinaţiei, adjectivul *sinister, ra rum* capătă o conotaţie specială (favorabil, de bun augur), detaşându-se de denotaţia sa concret spaţială (stâng, din stânga), astfel că o pasăre putea da o prevestire bună şi dacă venea din partea dreaptă, fiind numită tot *auis sinistra.*

BACCHUS (< gr. Bâkhos), epitet al zeului grec Dionysos, zeul vinului, simbolul forţei creatoare a naturii, civilizatorul umanităţii, identificat la romani cu vechiul zeu italic *Liber Pater,* zeu al umidităţii şi al vegetaţiei; epitetul *Liber,* s-ar datora după Macrobius *(Saturnalia,* I, 18) faptului că Dionysos - Bacchus, întruchipare a Soarelui, rătăceşte ca şi acesta, liber şi nestingherit; supranumele roman al lui Bacchus, *Liber,* corespunde grecescului *Lyaios* (zeul care eliberează de griji, < vb. *lyein* - a dezlega, a elibera), de aceea, la Vergilius, Bacchus este numit *şipater Lyaeus {Eneida,* IV, v. 58). Un alt apelativ de provenienţă greacă al zeului era *pater Lenaeus* (gr. Lenaios - zeul teascului < *lenos* - teasc). Cultul acestui zeu a avut la romani un caracter particular şi intenţia sectelor de iniţiaţi de a-1 oficializa a întâmpinat opoziţia vehementă a senatului roman" care, printr-un celebru decret *{Senatus consultum de Bacchanalibus* -186 î.Hr.) a interzis celebrarea Bacanalelor *(Bacchanalia),* sărbători orgiastice nocturne în cinstea zeului vinului, la care participau bărbaţi şi femei în stare de transă, cuprinşi de delirul bachic *(furor bacchicus).* Termenul *bacchas* (sau *baccha)* o desemna şi pe bacantă, participanta la orgia lui Bacchus, emulă a menadei greceşti.

CALATĂ COMITIA (comiţiile calate) - conform definiţiei lui Labeo Antistes, celebru jurisconsult roman din vremea lui Augustus, citată de Aulus Gellius *(Noctes Alticae,* XV, 27) „Comiţiile calate sunt adunările ţinute în faţa colegiului preoţilor pentru inaugurarea activităţii regelui sacrificiilor sau a flaminilor. Aceste adunări se numeau calate, fiindcă erau convocate *[calată* < vb. *calare* - a anunţa, a convoca] prin lictori sau cornişti".

CALATOR (vestitorul) - derivat al verbului *calare* (a chema, a vesti, a convoca), *calator* era după informaţia lui Macrobius *{Saturnalia,* 1,15, 9) un preot de rang inferior, ajutor al regelui sacrificiilor *(rex sacrorum),* căruia îi revenea sarcina de a pândi ivirea lunii noi şi de a-1 înştiinţa apoi pe superiorul său ierarhic, împreună cu care care oficia un sacrificiu, după care chema poporul pe Capitoliu spre a-i vesti data la care cădeau *nonele (Nonae, arum)* pe data de 5 sau 7 a fiecărei luni (în funcţie de numărul zilelor lunii), pronunţând de 5 sau 7 ori cuvântul *calo* (chem, vestesc). Erau anunţate nonele, pentru că în acea zi, după luna nouă, ţăranii se adunau la oraş spre a afla de la regele sacrificiilor ce sărbători aveau de celebrat în acea lună. Termenul *calator* apare şi în vechea inscripţie de pe cipul negru din for, *T.anis Niger* (în forma de acuzativ *Kalatorem)* cu referire la adjunctul augu-

i i-»vt-,,ii,i inscrintiei una dintre

atribuţiile acestui sacerdot de rang inferior era aceea de a vesti pe cei întâlniţi pe Via sacra (drumul procesiunilor religioase) să-şi desjuge animalele, pentru a se preîntâmpina auspiciul nefast al jugului *(auspicium iuges),* care ar fi pângărit ceremoniile religioase.

CALENDAE - formă de plural, derivată de la un presupus *calere,* dublet al lui *calare,* denumind prima zi a lunii, în care regele sacrificiilor după unii, Marele Pontif după alţii, invoca de pe Capitoliu, de 12 ori pe an, luna nouă. Calendele erau închinate Iunonei numită de aceea şi *Iuno calendaris,* deoarece începutul lunilor coincide cu apariţia craiului nou, luna fiind identificată de romani cu Iuno.

CAMILLA - la Vergilius, regină a volscilor (populaţie italică), aliată a italicilor rutuli, conduşi de Turnus, şi ucisă în timpul luptelor cu troienii conduşi de Enea, de către etruscul Arruns; după informaţia lui Vergilius, numele Camillei provenea, puţin schimbat *(mutata parte - Eneida,* XI, v. 543) de la cel al mamei sale, care se numea *Casmilla* ca slujitoare a zeiţei Diana. Varro *(De lingua latina,* VII, 34) menţionează un *Casmillus,* ca zeu slujitor în misterele din Samothracia, al marilor zei cabiri. Dionis din Halicarnas *(Antichităţi romane,* II, 22, 2) spune că la pelasgi, etrusci şi romani se numeau *Kadmiloi (> casmiloi > camili)* slujitorii de rang inferior ai cultului, termenul având o origine semitică (< *Quadm-El* - slujitor al lui Dumnezeu). Macrobius *(Saturnalia,* III, 8, 7) îi numeşte *camilli* şi *camillae* pe copiii şi copilele de neam nobil, cu părinţi... în viaţă care slujeau ca ajutoare flaminului lui Iupiter (băieţii) şi soţiei sale, flaminica (fetele).

CAPITIS DEMINUTIO (restrângerea capacităţii juridice) - termen juridic desemnând decăderea din drepturile civile a unei persoane, care nu mai putea ocupa anumite funcţii sau desfăşura anumite activităţi.

CARMENTALIA(Carmentaliile) - sărbătoare închinată Carmentei, divinitate a apelor, mama lui Evandru, venită cu acesta din Grecia în Italia, înzestrată cu darul profeţiei, fiind, după Vergilius *(Eneida,* VIII, v. 336) prevestitoarea slavei romanilor.

CENSUS - operaţie constând în recensământul populaţiei şi în înregistrarea averii fiecăruia, în baza căreia se făcea apoi recrutarea, se stabileau impozitele şi se exercitau drepturile politice.

CERES - fiica lui Saturn şi sora lui Iupiter, zeiţă a grânelor şi a rânduielilor vieţii civilizate, omoloaga romană a zeiţei greceşti *Demeter,* adoptată în secolul V î.Hr. în panteonul roman şi asimilată unor divinităţii italice protectoare ale rodniciei ogoarelor *(Tellus, Ops, Bona Dea);* are la Vergilius epitetul *legifera* (purtătoare de legi), traducere a grecescului *thesmophoros,* ca divinitate care i-a învăţat pe oameni să cultive pământul şi a instituit legile sacre ale căsătoriei. Cultul lui Ceres, oficiat după ritual grec, făcea parte din *sacra peregrina* (ritualuri sacre de obârşie străină) şi principala ei sărbătoare *(Cerealia)* se celebra pe 12 sau 14 aprilie, pentru a comemora întoarcerea Persephonei, fiica zeiţei, din Infern pe pământ. O altă sărbătoare în cinstea zeiţei era prăznuită în luna august, numai de femei, după ritualul Thesmophoriilor greceşti.

CERUS - divinitate protectoare a ogoarelor, invocată în *Cântecul fraţilor Arvali (Carmen fratrum Arualium* - incantaţia rituală a colegiului de nreoti care oficia ceremoniile rodirii ogoarelor - *Aruales* < *arva*- ogoare), cu

apelativele *Cerus manus* sau *Cerus duonus,* însemnând „Bunul Creator", care putea fi Marte, în ipostaza sa iniţială de zeu al agriculturii, sau Ianus. CESSIO IN IURE (cedare în justiţie) - procedură prin care debitorul îşi putea plăti datoriile faţă de creditor, cedându-i bunurile sale în instanţă în faţa pretorului.

COEMPTIO (cumpărarea în asociere < *coemere* - a cumpăra în asociere, în masă) - formă de căsătorie constând în cumpărarea fictivă, a soţiei, în prezenţa a cinci martori, cetăţeni romani şi a unui cântăritor *(libripens),* cu un ban de aramă (as); în virtutea acestei proceduri, femeia ieşea de sub tutela părintelui său sau a agnaţilor pentru a intra sub puterea maritală *(manus), coemptio* fiind o ipostaza a căsătoriei ce implica exercitarea autorităţii soţului *{matrimonium cum mânu).*

COLLIS TARPE1US (colina Tarpeiană, Capitoliul) - adjectivul *Tarpeius* provine de la numele legendarei Tarpeia, fiica lui Spurius Tarpeius, romana pedepsită pentru trădare de înşişi sabinii care o plătiseră cu aur pentru a le deschide porţile Romei, în timpul luptelor dintre sabini şi romani, de după răpirea sabinelor. De pe stânca Tarpeia a Capitoliului erau aruncaţi condamnaţii la moarte, vinovaţi de trădare *(cf.* Titus Livius, *Ab urhe condita,* I, U).

CONFARREATIO - căsătoria religioasă la romani, oficiată în primele timpuri în curie în prezenţa Marelui Preot (Pontifex Maximus) a flaminului lui Iupiter *(flamen Dialis)* şi a zece martori, strămutată apoi în casa fetei; în cadrul ceremoniei mirii aduceau ca ofrandă o turtă din făină de alac *(farreus panis)* lui *Iupiter Farreus,* ocrotitorul căsătoriei, din care apoi gustau împreună, gest care simboliza comuniunea lor în toate actele esenţiale ale vieţii de familie. Sub dictarea lui *Pontifex Maximus,* după ce flami-nul lui Iupiter le unea mâinile drepte *(iunctio dextrarum),* cei doi soţi recitau rugăciuni adresate Iunonei, lui Tellus şi altor divinităţi care protejau fecunditatea. Obligatorie în primele epoci ale istoriei romane, cel puţin pentru anumite categorii de slujitori ai cultului divin (flaminii şi regele sacrificiilor), *confarreatio* va cădea treptat în desuetudine, probabil şi datorită acelor ritualuri şi formule precise şi solemne, menţionate de juriştii romani (Gaius, *Institutiones,* I, 112).

CONSUALIA - sărbătoare dedicată lui *Consus,* divinitate italică a vegetaţiei, celebrată anual la 21 august şi la 15 decembrie.

CURIATII - familie din cetatea Alba Longa din Latium, din care proveneau cei trei fraţi gemeni, care au căzut luptând cu trigemenii romani Horatii, în timpul luptelor dintre albani şi romani (cf. Titus Livius, *Ab urbe condita,* I, 25-26).

DEDUCTIO (ducerea dintr-un loc < vb. *deducere* - a duce din, a separa) cuvânt care putea desemna, în funcţie de context, mai multe acţiuni: orientarea arterelor principale ale unui oraş, delimitarea incintei oraşului, torsul firelor din caier, tragerea corăbiilor la ţărm, abaterea apelor din matcă, ducerea miresei la casa soţului, iar în vremea imperiului, colonizarea unor teritorii noi cucerite cu colonişti romani.

DELUBRUM - după definiţia lui Varro, citată de Macrobius *(Saturnalia,* o\
rioinhrum este clădirea sacră a unui zeu sau locul în care a fost

.-«««■M lihpr: sensul de

„sanctuar al unei divinităţi" îl aflăm la Vergilius, unde expresia *summa ad delubra (Eneida,* II, v. 225) se referă la sanctuarul Minervei din înaltul cetăţii, înspre care s-au îndreptat cei doi şerpi, după uciderea lui Laocoon, aşezându-se la picioarele statuii zeiţei.

DETESTATIO SACRORUM (abjurarea de la cele sfinte) - ceremonie solemnă prin care o persoană renunţa la ritualurile sacre ale familiei din care provenea, pentru a le adopta pe cele ale altei familii, în care intra prin căsătorie sau adopţie.

DEVOTIO (promisiune de jertfire de sine făcută zeilor) - în religia romană, formă de făgăduinţă *{uotum)* prin care se închina divinităţilor Infernului propria viaţă printr-o formulă învestită cu puteri magice. Mobilul acestei juruinţe era de a amplifica forţa destructivă a unei persoane spre a provoca pierderi adversarului, cu complicitatea şi cooperarea divinităţilor. De la Titus Livius *(Ab urbe condita,* VIII, 9) aflăm detaliile unei ceremonii de *deuotio*: în timpul războiului dintre romani şi latini (sec. IV Î.Hr.), tânărul Decius Mus hotărăşte să se jertfească pentru a asigura victoria romanilor şi-i cere Marelui Preot să-i dicteze formula de jertfire; acesta i-a poruncit să îmbrace *toga praetexta* (toga demnitarilor, ornată cu un tiv de purpură), să-şi acopere cu un colţ al ei capul (pentru a nu fi tulburat de nici o privelişte neprielnică oficierii sacrificiului), să-şi aşeze mâna sub bărbie (pentru a se concentra şi a avea o atitudine cucernică) şi stând cu picioarele deasupra unei lănci (simbol al alungării fricii de moarte) să-i invoce astfel pe zeii care protejau statul roman: „Ianus, tată Marte, Quirinus, Bellona, voi Lari şi voi divinităţi nou venite, voi zei băştinaşi şi voi divinităţi care aveţi puteri asupra noastră şi asupra vrăjmaşilor şi voi zei Mani ai infernului, vă rog şi vă implor şi vă cer iertare din adâncul sufletului, insuflaţi tărie de biruinţă poporului roman al quiriţilor, vârâţi spaima în duşmanii poporului roman al quiriţilor şi daţi-i împietriţi de groază pierzării! Aşa cum am rostit aceste cuvinte, la fel mă jertfesc pentru Republica poporului roman al quiriţilor, pentru legiunile şi trupele auxiliare ale poporului roman al quiriţilor şi o dată cu mine jertfesc zeilor subpământeni şi zeiţei Tellus, legiunile şi trupele aliate ale vrăjmaşilor noştri." (trad. Paul Popescu-Gâleşanu)

DEXTRARUM IUNCTIO (împreunarea mâinilor drepte) - gest simbolic la căsătorie, prin care fiecare din cei doi soţi, unindu-şi mâna dreaptă cu dreapta celuilalt, devenea un *coniux,* părtaş la comuniunea îndatoririlor divine şi umane, cum a fost definită de juriştii romani căsătoria *(coniugium).*

DIES FASTI (zilele faste) - după tradiţie *(cf.* T. Livius, *Ab urbe condita,* I, 19) cel de-al doilea rege al Romei, Numa Pompilius, ar fi orânduit zilele faste sau legale, în care, conform dreptului divin *(fas)* puteau fi convocate adunarea poporului şi comiţiile, judecate procesele şi pronunţate sentinţele şi era permisă în general desfăşurarea normală a vieţii publice; erau zile lucrătoare, anterioare sărbătorilor *(dies festi)* şi de aceea numite şi *dies profesti,* al căror număr într-un an era de 38, restul zilelor fiind hotărâte, de acelaşi Numa, drept *dies nefasti* (zile nefaste), adică *dies festi* (zile de sărbătoare).

DIES FESTI (sau FERIAE - zilele de sărbătoare) - au fost stabilite de regele Numa ca zile neîngăduite *(dies nefasti)* activităţilor publice, fiind zile închinate zeilor, când aveau loc sacrificii, ospeţe religioase, jocuri, serbări. Potrivit informaţiei lui Macrobius *(Saturnalia,* 1,16, 3-4) în categoria zilelor

de sărbătoare erau cuprinse două tipuri: 1. *Statiuae {feriae)* erau sărbătorile tradiţionale, comune întregului popor, celebrate în zile şi luni fixe (< vb. *stare* - a sta pe loc, a se stabili), cele mai importante fiind *Agonalia* (sărbătoarea zeului Ianus), *Carmentalia* (sărbătoarea zeiţei Carmenta - *Lupercalia* (sărbătoarea zeului Pan-Lupercus); 2. *Conceptiuae (feriae)* erau sărbătorile „concepute" (< vb. *concipere* - a concepe) de magistraţi sau preoţi şi orânduite în fiecare an la date fixe sau variabile, în categoria cărora intrau *Latinae feriae* (Serbările latine), *Sementinae (feriae* - sărbătoarea însămân-ţării), *Paganalia* (sărbătoarea satului < *pagus* - sat), *Compitalia* (sărbătoarea larilor publici, protectori ai Romei şi ai statului roman, care aveau altare la răspântii < *compita* - răspântii). în mod excepţional, cu ocazia unor evenimente deosebite, erau hotărâte sărbători impuse de solemnitatea momentului şi numite de aceea *feriae imperatiuae.*

DIES PARENTALES - erau zilele de pomenire a rudelor *(parentes)* defuncte, între 13-21 februarie, când se celebrau Parentaliile *(Parentalia* - sărbătoarea anuală a morţilor) de către membrii familiei, care se adunau la mormânt spre a aduce ofrande celor morţi, după ritul fiecărei familii sau ginţi; nesocotirea prescripţiilor legate de cultul morţilor putea să atragă asupra familiei sau cetăţii serioase prejudicii.

DI(I) CERŢI (zeii siguri) - erau zeii cu o atribuţie precisă, uşor de recunoscut după numele fiecăruia; între aceştia erau zeii care vegheau evenimentele din viaţa omului, de la naştere până la moarte şi zeii care protejau acţiunile şi obiectele utile omului (hrana, îmbrăcămintea, casa, ogorul, însămânţarea, creşterea recoltei, secerişul etc).

DII INDIGETES (zeii băştinaşi) - erau zeii strămoşeşti (patrii) ai romanilor, zei naţionali prin excelenţă, precum Iupiter, Marte, Quirinus, Vesta, deosebiţi de cei importaţi *(dii nouensides* - sau *nouensiles* - zeii noi) din Italia sau Grecia, de la popoarele cucerite.

In categoria acestor *Indigetes* intra şi un grup numeros de divinităţi cu atribuţii precise *(dii cerţi)* care se credea că acţionau asupra recoltelor şi a lucrărilor agricole, precum *Sator,* (proteja însămânţarea), *Segetia* (ocrotea creşterea grâului), *Flora* (veghea inflorescenţa grâului), *Messor,* (supraveghea secerişul) etc.

Credinţa în aceşti zei ţinea de mentalitatea magică, care presupunea existenţa unui principiu supranatural, eficace în fiecare acţiune; ei par să provină din fondul indigen al religiei romane, de dinaintea influenţei estrusce şi greceşti. Numele lor, atribuţiile şi formulele precise cu care trebuiau invocaţi erau cuprinse într-o culegere păstrată de pontifi, numită *Indigitamenta.*

EQUUS OCTOBER (sau OCTOBER EQUUS) - calul de război sacrificat în luna octombrie, după încheierea campaniilor militare, pe Câmpul lui Marte, cu o lovitură de suliţă, sacrificiu oficiat de flaminul lui Marte *(flamen Martialis).* în legătură cu prezenţa calului, ca victimă a acestui sacrificiu s-au emis din vechime două ipoteze: 1) calul este sacrificat ca animal de război *(equus bellator);* 2) calul simbolizează pentru romani, urmaşi ai troienilor, stratagema prin care a fost distrusă Troia.

EVOCATIO (evocarea < vb. *euocare* - a chema să iasă) - din convingerea f>a fior-nrp nras se afla sub tutela unui zeu, era o datină la romani, spune

"~~J4;^/l r, ratate.

erau pe punctul de a o cuceri să evoce zeul sau zeii ei tutelari printr-o anumită formulă, cerându-le să părăsească acea cetate, fiindcă era socotit un sacrilegiu să-i faci prizonieri pe zei. Pentru a-i convinge pe aceşti zei să fie favorabili cuceritorilor, evocarea era deseori însoţită de promisiunea unor prinoase din prada de război sau a unor noi temple şi ceremonii sacre în cetatea cucerită sau la Roma. Iată o *euocatio* reprodusă de Macrobius, ca fiind folosită de romani atunci când au cucerit Carthagina (sec. II, î.Hr.): „Dacă există un zeu sau o zeiţă, sub ocrotirea căruia se află poporul şi oraşul Cartbagina, te rog şi te conjur pe tine, preamărite, care ai primit să fii pavăză acestui oraş şi popor, să părăseşti poporul şi oraşul Carthagina, să laşi casele, templele, locurile sacre şi să te depărtezi de ele; să abaţi asupra acestui oraş şi popor frica, spaima şi uitarea şi după ce ai părăsit aceste locuri, vino la Roma şi la ai mei. Fie-ţi mai plăcute şi mai prielnice casele, templele, locurile noastre sacre şi oraşul nostru. Mie, poporului roman şi ostaşilor mei, fii-ne ocrotitor. Dacă vei face astfel, făgăduiesc solemn că-ţi voi înălţa temple şi orândui jocuri" (tr.n.). Şi Vergilius împărtăşeşte credinţa antică, potrivit căreia zeii abandonau un oraş cucerit: după cucerirea Troiei „părăsind altare şi sanctuare, toţi zeii, sub protecţia căror a durat această putere, au plecat" *(excessere - Eneida,* II, v. 351-352). Şi Tacit afirmă că, în momentul cuceririi Ierusalimului de către Titus (sec. I, d.Hr.), „zeii plecau" *{excedere deos - Historiae,* V, 13).

EXSECRATIO (< vb. *exsecrari* - a jura cu blesteme) - juruinţă către zei, însoţită de blesteme în cazul nerespectării ei.

FARREUS PANIS - vezi CONFARREATIO.

FERENTINA - zeiţă etruscă, căreia îi fuseseră dedicate un templu lângă oraşul Ferentinum şi o dumbravă sacră *ilucus)* în apropierea aceluiaşi oraş.

FLAMEN (flaminul, pi. *flamines)* - titlu acordat preotului aflat în serviciul unei divinităţi, funcţia şi activitatea acestuia fiind desemnate prin derivatul *flamonium* (flaminatul); spre deosebire de sacerdoţiu, flaminatul avea un caracter individual, preoţii flamini nefiind incluş'i în colegii şi sodalicii. In cultul public roman existau 15 flaminate, a căror ierarhie o reproducea pe aceea, presupusă a fi existat, între divinităţile pe care le slujeau. Zeii cei mai importanţi, Iupiter, Marte şi Quirinus, erau slujiţi de cei trei *flamines maiores: flamen Dialis* (flaminul lui Iupiter), *flamen Martialis* (flaminul lui Marte), *Flamen Quirinalis* (flaminul lui Quirinus); alţi 12 *flamines minores* se aflau în serviciul unor divinităţi secundare, precum Ceres, Carmenta, Flora, Vulcanus etc. Diferenţa dintre cele două categorii de flamini era şi de natură socială, flaminii mari fiind aleşi din rândul patricienilor, cei mici din rândul plebeilor. Numiţi de Marele Preot *{Pontifex Maximus),* flaminii, ca şi vestalele, erau direct subordonaţi acestuia. De cele mai importante prerogative beneficia *flamen Dialis,* care aducea sacrificii lui Iupiter la idele fiecărei luni şi oficia ceremonia căsătoriei religioase *iconfarreatio),* reprezentând împreună cu soţia sa, *flaminica,* idealul de puritate şi sacralitate. Flaminica se afla în slujba Iunonei şi căsătoria ei cu flaminul lui Iupiter simboliza uniunea sacră a celor doi mari zei.

FORDICIDIA- sărbătoare în cinstea zeiţei Tellus, celebrată pe 16 aprilie, când se jertfea zeiţei o vacă gestantă *(forda).*

FORNACALIA - sărbătoare în onoarea zeiţei *Fornax,* protectarea cuptoarelor *(<fornus* - cuptor).

FORTUNA (Soarta) - zeiţă italică foarte populară, personificare a capriciilor destinului *(fatum)* în existenţa umană. De la zeiţa greacă Tyche, cu care a fost asimilată, Fortuna romană a preluat simbolul esenţial, cornul abundenţei *(cornucopia),* căruia i-au fost asociate simboluri romane, precum roata, însemn al nestatorniciei, globul pământesc, simbol al universalismului acestei zeiţe, considerată a fi la originea tuturor lucrurilor şi a zămisli totul în univers, atribute desemnate prin epitetul *Primigenia* ; sintagma*primigenia fllia lovis* cu referire la Fortuna, pare să o desemneze ca cea dintâi fiică născută din Iupiter, deşi în opinia unor exegeţi, între care şi Dumezil, atributul *primigenia* ar fi incompatibil cu descendenţa zeiţei din Iupiter.

GENIUS (geniu, spirit protector) - conform afirmaţiei lui Servius, comentator al lui Vergilius, „cei vechi numeau «geniu» divinitatea proprie naturii fiecărui loc, lucru sau om" *(genium dicebant antiqui naturalem deum unius cuiusque loci uel rei uel hominis - Georgica,* I, 302). Cuvântul *Genius,* înrudit cu verbul *gignere* (a procrea) avea în credinţa romană mai multe semnificaţii : 1. personificare a virtuţii bărbăteşti, procreatoare, a forţei divine ce sălăşluieşte în om, protejându-i existenţa de la naştere până la moarte; 2. spirit al unei divinităţi în opoziţie cu forma ei corporală; 3. divinitate protectoare a unui loc sau a unei colectivităţi (familia, poporul, armata). Ca divinitate protectoare a familiei, Geniul era asociat altor divinităţi domestice, precum Larii, Penaţii şi Manii, primind- la toate evenimentele familiale ofrande de vin curat, flori, prăjituri.

GENS - din aceeaşi familie lexicală a verbului *gignere* (a <se> naşte, a zămisli), cuvântul*gens* avea două accepţii principale: 1. gintă, comunitate ce reunea mai multe familii, înrudite prin descendenţa dintr-un strămoş comun, având un nume *(nomen gentile)* şi un cult religios comun *(sacrum gentile);* 2. neam, popor. Derivatul substantivizat *gentiles* îi desemna, în funcţie de sensurile lui *gens,* pe cei aparţinând fie aceleiaşi ginţi, fie aceluiaşi popor; în perioada imperială, ambele cuvinte se puteau folosi şi cu referire la străini, barbari sau la păgâni. La Vergilius, expresia *gens triplex (Eneida,* X, v. 202) comentată de Dumezil, desemnează populaţia cetăţii Mantua, (locul de obârşie al poetului) formată din trei etnii *(populi)* celţii, etruscii, grecii (sau umbrienii), fiecare la rândul ei împărţită în 4 curii, astfel că repartiţia întregii populaţii mantuane în 12 curii părea să imite diviziunea Etruriei în 12 cetăţi confederate; etnia etruscă, dominantă la Mantua a putut impune acest model civilizator ilustru.

HASTA (suliţa, lancea) - prăjină cu vârful ascuţit de fier, cu o lungime de 2,5 m, folosită pentru lupta de la distanţă, spre deosebire *degladius* (sabia) folosită pentru lupta corp la corp; purtărorii de suliţe *(hastati)* formau de regulă prima linie de atac.

HORATII - cei trei fraţi gemeni romani a căror luptă cu trigemenii albani *Curiatii* a decis soarta înfruntării dintre cetăţile Alba Longa şi Roma, în vremea celui de-al treilea rege al Romei, Tullus Hostilius *(cf.* T. Livius, *Ab urbe condita,* I, 24-25).

HOSTIA (pi. *hostiae)* - animal de jertfă, sacrificat De altar *(nm)* în Hnst.pn

pontifi, ustensile speciale, o anume ţinută a sacrificatorului; animalul era adus la altar, împodobit cu o cunună şi panglici de lână, fiindu-i presărată pe creştet făină sărată *(mola salsa* > vb. *immolare* - a sacrifica). Animalul de jertfă putea fi desemnat şi prin cuvântul *uictima,* deosebirea dintre cele două cuvinte (nu întotdeauna respectată) constând în faptul că *hostia* se referea la un animal mic, *uictima* la unul mare, cum era taurul.

HYMENAEUS - adaptare fonetică latină a grecescului *Hymenaios,* cuvântul este la origine un adjectiv derivat de la numele zeului grec al căsătoriei, *Hymen;* în forma sa substantivizată, *hymenaeus* poate desemna căsătoria, cântul nupţial sau divinitatea protectoare a căsătoriei; expresia *hymenaeus infectus* se referă la căsătoria nedusă până la capăt (neconsumată) din anumite motive şi de aceea nulă din punct de vedere juridic.

IANUS - una dintre cele mai vechi divinităţi italice, numit şi de autorii latini „cel mai vechi dintre zei" *(antiquissimus diuum* - Iuvenal, *Satiera a Vi-a,* v. 393), cel care plăsmuieşte şi cârmuieşte totul în univers, fiind invocat la începutul fiecărui sacrificiu ca institutor al riturilor sacre *(cf.* Macrobius, *Saturnalis,* I, 9,4).

Era considerat zeu al începutului şi sfârşitului, al intrărilor şi ieşirilor şi de aceea era închipuit ca având două feţe *{bifrons, biceps),* una întoarsă spre exterior, alta spre interior. Tradiţia legendară romană face din Ianus un personaj real, un vechi rege al Italiei, din epoca de aur a omenirii, un înţelept care cunoştea trecutul şi viitorul, această dublă virtute profetică fiind o altă posibilă explicaţie a epitetului *bifrons.* Ca zeu al începuturilor, Ianus era celebrat la calendele primei luni a anului, care-i purta numele *(Ianuarius),* iar pe 9 ianuarie îi era sacrificat un berbec; acelaşi zeu prezida de altfel începutul fiecărei luni, fiind numit de aceea şi *lunonius,* de la *Iuno,* zeiţa sub ocrotirea căreia se aflau calendele şi se spune că avea 12 altare, după numărul lunilor anului. Ianus era considerat şi paznic al porţilor *(ianuae)* şi al drumurilor, fiind reprezentat cu o cheie şi o vărguţă, simboluri ale acestor atribuţii. Porţile templului său din forum-ul roman erau deschise în timp de război, închise în timp de pace, de aceea, spune Macrobius *(op. cit.* I, 9,16), zeul era invocat şi cu epitetele *Patulcius* (vb. *patere* - a se deschide) şi *Clusiuius* (vb. *claudere* - a închide).

IDUS (idele) - formă de plural (ca şi *calendae, nonae)* care desemna a 13-a sau a 15-a zi a unei luni (idele cădeau pe 15 doar în lunile romane cu 31 de zile, martie, mai, iulie şi octombrie), zi în care, după credinţa antică, lumina soarelui se prelungeşte până în noapte, unindu-se cu cea a lunii pline, fiind de aceea închinată lui lupiter, zeul considerat zămislitorul luminii (Lucetius, Diespiter), căruia i se jertfea atunci un berbec. Atri-buindu-i-se o provenienţă etruscă, cuvântul *idus* era apropiat de numele etrusc al idelor *îs* (însemnând încredere în lupiter), de *idulis,* numele oii în această limbă sau de verbul etrusc *iduare* (a împărţi), pentru că idele împart în două luna calendaristică *(cf.* Macrobius, *op. cit.,* I, 15,14-18)

INDIGES (pi. *Indigetes)* - vezi DII INDIGETES

IUGE(S) AUSPICIUM - vezi AUSPICIUM (A)IUGE

IUNO - divinitate importantă în panteonul roman, care forma împreună ni Tinviter si Minerva. *triada caoitolină*; identificată cu zeiţa greacă Hera,

epitete sub care era invocată sunt o ilustrare a atribuţiilor *(numina)* asociate numelui său: *Lucina* (cea care aduce lumina sau aduce la lumină), pentru că Iuno a fost adorată iniţial ca divinitate lunară, considerată apoi protectoarea naşterilor şi a copiilor în primii lor ani de viaţă ; *Pronuba* (cea care ocrotea căsătoriile legitime); *Populonia* (după o etimologie, „cea care sporeşte populaţia" *(populos),* după o alta, „cea care îndepărtează pustiirile, pricinuite de secetă sau de războaie < vb. *populari* - a pustii); *Moneta* (cea care avertizează, epitet primit după ce gâştele sacre din incinta sanctuarului său i-au avertizat pe romani de invazia galilor în anul 300 î.Hr.); *Regina* (cea care conduce, în calitatea ei de soţie a regelui zeilor, Iupiter) etc.

IUNIORES (cei tineri) - denumire dată soldaţilor până la 45 de ani.

IUPITER (genitiv IOVIS) - veche divinitate italică, care dobândeşte poziţia supremă în panteonul roman prin anexarea unor atribute ale altor divinităţi italice precum Ianus, Marş, Vulcanus; identificat ulterior cu divinitatea greacă Zeus, va împrumuta majoritatea prerogativelor acestuia, fiind considerat stăpânul zeilor şi al oamenilor, zeul cerului, al luminii şi al fenomenelor celeste. Ca protector al poporului şi statului roman era invocat cu epitetele *Optimus Maximus* (cel mai bun şi cel mai mare), avându-şi pe Capitoliu templul, fondat după tradiţie de Romulus, după victoria sa asupra sabinilor *(cf.* T. Livius, *Ab urbe condita,* I, 10).

Intre ipostazele sub care era invocat zeul se aflau: *Stator* (cel care opreşte), *Territor* (cel care insuflă panică), ambele epitete fiind legate de episodul războiului dintre romani şi sabini, când Romulus a cerut şi a primit ajutorul zeului spre a opri fuga romanilor şi a insufla panică duşmanilor; *Tonans* (cel care tună); *Fulgurator* (cel care aruncă fulgerele); *Feretrius* (cel care primeşte prăzile de război) etc. Cultul zeului era coordonat de flaminul său *(flamen Dialis),* iar la sacrificiile în onoarea sa nu era permis, după mărturia mai multor autori antici, să se jertfească un taur. în virtutea acestei interdicţii, versul vergilian „Ii jertfeam pe ţărm regelui ceresc un taur" *(Coelicolum regi mactabam litore taurum - Eneida,* III, 21) a stârnit încă din Antichitate aprige comentarii. In *Saturnalia* (III, 10) lui Macrobius, unul dintre comentatorii lui Vergilius, Evangelus îi reproşează poetului o insuficientă cunoaştere a dreptului pontifical, care prevedea că taurul putea fi sacrificat doar lui Apollo, Neptun şi Marte. în replică, apărătorul poetului, Praetextatus, afirmă că Vergilius a cunoscut ca nimeni altul prevederile dreptului pontifical şi că nu din ignoranţă, ci cu bună ştiinţă a introdus în epopee detaliul incriminat, fiindcă prin greşeala de a i se închina lui Iupiter acea jertfă neprielnică *{contraria hostia)* putea motiva apariţia arătării uimitoare *(mirabile monstrum)* trimise de zeu.

LARES (Larii, pi. < sg. *Iar)* - zeii casnici ai romanilor, despre care se credea că reprezintă sufletele strămoşilor întemeietori ai fiecărei familii, deveniţi protectori ai căminului şi sărbătoriţi la comemorările festive ale familiei prin ofrande depuse pe *lararium* (mica capelă din atrium, închinată larului protector al casei); la nivelul cetăţii sărbătoarea larilor *(Laralia)* se celebra la 1 Mai. Larii erau consideraţi şi protectori ai drumurilor, avându-şi la răspântie câte un altar, fiind numiţi în această ipostază *Lares compitales* (Larii răspântiilor < *compita* - răspântii).

LAURENTUM - cetate din Latium, reşedinţa regelui Latinus, ai cărei locuitori, laurenţii sau laurentinii *(Laurentes, Laurentini),* iniţial ostili

troienilor lui Enea, vor forma apoi prin contopirea cu aceştia, conform legendei naţionale romane, poporul roman, numit uneori de poeţi, după componenta lui indigenă; *populus Laurens.*

LEMURIA (Lemuriile) - ceremonie familială, celebrată anual între 11 şi 13 mai, pentru alungarea spiritelor malifice, *Lemures* (strigorii), considerate a fi sufletele morţilor care nu avuseseră parte de funeraliile cuvenite *(iusta furiera).*

LEX (lege) - act normativ, emis în scris de o instanţă legislativă, deosebit de cutumă *(mos).* Legea cu caracter sacru, revelată ca dicteu divin *(mos)* devine text, susceptibil de a fi modificat de oamenii care l-au aprobat, adică *lex.*

LIBER PATER - vezi BACCHUS

LITUUS - vezi AUGUR

LUCARIA (Lucariile) - sărbătoarea dumbrăvilor, consacrate zeilor *(<lucus* - dumbravă sfântă).

LUPERCALIA (Lupercaliile) - străveche sărbătoare romană în cinstea zeului *Lupercus,* identificat cu zeul grec al turmelor Pan, celebrată la apropierea primăverii, pe 15 februarie; după jertfirea a doi ţapi, preoţii zeului, *lupercii,* alergau prin cetate, lovind cu curele din piele de ţap pe cei întâlniţi şi menind astfel spor în roade familiilor, turmelor şi ogoarelor.

LUSTRATIO (purificarea < vb. *lustrare* - a purifica) - ceremonie de purificare, individuală sau colectivă, cu apă lustrală *(aqua lustralis),* foc, miere, sânge. Intre lustraţiile individuale era şi cea funerară, după funeralii întreaga casă a defunctului fiind obligatoriu purificată de pe urma contactului funest cu moartea. Lustraţiile colective se organizau din 5 în 5 ani şi aveau un caracter expiator, urmărindu-se prevenirea unor greşeli care ar fi putut afecta comunitatea, a unor apariţii miraculoase *(prodigia),* a secetei, a epidemiilor ; cu prilejul lustraţiilor solemne se sacrificau un porc, o oaie şi un taur, triplu sacrificiu cunoscut sub numele de *suouetaurilia* (< *sus* — porc; *ouis*- oaie ; *taurus* - taur).

LUSUS TROIAE (jocul de-a Troia) - dans războinic, executat pe cai de o ceată de copii *(agrnen Troianum)* patricieni, pe 19 martie *(Quinquatrus)* şi pe 19 octombrie *(Armilustrium),* adică la începutul şi sfârşitul sezonului militar. După legendă, troianul Ascanius, fiul lui Enea, i-a învăţat acest joc războinic pe latini, când a ridicat zidurile cetăţii Alba Longa, albanii l-au transmis apoi romanilor şi astfel a intrat în tradiţia strămoşească.

MANES (Manii; Cei buni) - sufletele rudelor defuncte ale unei familii, considerate a fi spirite binefăcătoare; sensul acestei forme de plural, care desemna puterea tutelară colectivă a celor dispăruţi asupra celor rămaşi în viaţă, era „Cei buni", în conformitate cu interpretarea lui Varro: „Cei de demult spuneau la «bun», *manus (bonum antiqui dicebant manum -Lingua latina,* VI, 2). Erau evocaţi ca divinităţi infernale, *diui Manes sau d(e)i Manes,* fiindu-le închinate monumentele funerare în formula curentă: *D(is) M(anibus) s(acrum)* (închinat zeilor Mani). Erau celebraţi anual de familie între 13 si 21 februarie la Parentalii *(Parentalia)* prin ritualuri şi ofrande specifice fiecărui cult privat.

MANCIPATIO FAMILIAE - cedarea bunurilor patrimoniale *(familia)* prin îndeplinirea unor formalităţi solemne, incluzând şi o cântărire simbolică

a bunurilor înstrăinate. *Mancipatio* era o vânzare fictivă *(imaginaria uenditio)* săvârşită în prezenţa a cinci martori, cetăţeni romani puberi, a unui cântă-ritor *(libripens),* preţul bunurilor înstrăinate fiind simbolicul ban de aramă *(as);* puteau fi mancipate nu numai persoane ci şi animale sau proprietăţi, aflate în patrimoniul familial. Numele procedurii, spune juristul Gaius *(Institutiones,* I, 7, 121), provine de la faptul că cel ce cumpăra trebuia să atingă cu mâna *(mânu capere)* bunurile astfel însuşite.

MANUS - alături de sensul său concret (mână), cuvântul avea în limbajul juridic şi sensul conotat de „autoritate", cu referire la puterea şefului unei familii *(pater familias)* asupra celorlaţi membri ai ei; cu timpul *manus* rămâne să desemneze doar puterea maritală, exercitată de soţ asupra femeii şi a bunurilor ei, celelalte ipostaze ale autorităţii lui *pater familias* primind alte denumiri: *patria potestas* (puterea asupra copiilor), *dominica potestas* (puterea asupra sclavilor).

MANUMISSIO (ieşirea de sub autoritate, eliberarea < vb. *manumittere* -a elibera) - acest cuvânt compus, în care *manus* are sensul juridic iniţial de autoritate a stăpânului familiei asupra tuturor membrilor ei, se referă la eliberarea unui sclav, care se făcea prin trei modalităţi :

1. *censu* (prin recensământ) - prin declararea sclavului ca cetăţean înscris în registrul censorului;
2. *uindicta* (prin varga) - prin atingerea sclavului cu o varga în faţa pretorului;
3. *testamento* (prin testament) - prin dispoziţiile testamentare lăsate de stăpân. Eliberarea săvârşită printr-una dintre aceste modalităţi era pe deplin legală *(iusta ac legitima);* o eliberare inferioară sub raport juridic *(non iusta)* se putea face prin două modalităţi:
    1. *inter amicos* - când stăpânul declara în prezenţa a 5 martori că-şi eliberează sclavul;
    2. *per epistulam* - când stăpânul îi notifica sclavului eliberarea, printr-o scrisoare subscrisă de 5 martori.

MARŞ - una dintre cele mai vechi divinităţi italice, la început protector al vegetaţiei, invocat de romani ca forţă regeneratoare a naturii cu epitetul *Gradiuus* (care face să crească); în ipostaza de zeu agrar apare Marte şi în *Carmen Aruale* (Cântul arval), rugăciunea adresată de preoţii ogoarelor *(Aruales)* tuturor divinităţilor protectoare ale recoltei. Transformarea lui Marte în zeu războinic, susţinută şi de asimilarea sa cu zeul grec al războiului Ares, reflectă şi procesul de transformare a romanilor dintr-o naţie de păstori într-una de soldaţi; de altfel ceremoniile închinate acestui zeu, la începutul primăverii şi la sfârşitul toamnei, marchează în acelaşi timp începutul şi sfârşitul sezonului agrar şi militar. Cultul lui Marte era organizat de flaminul său *(flamen Martialis)* şi de colegiul preoţilor salieni (vezi *Sălii).* în poezia latină, prin metonimie, *Marş* semnifică lupta, războiul, astfel că expresiile *Marş caecus* şi *Marş anceps,* aproape sinonime, înseamnă luptă nesigură, respectiv luptă nedecisă. Animalul-totem al lui Marte era lupul, de aceea expresia *lupus Martius* (sau *Martialis)* înseamnă „lupul închinat lui Marte" *(Eneida,* IX, 565).

MATER FAMILIAS - titulatura oficială a soţiei legitime, considerată părtaşă a bunurilor patrimoniale *(familia)* şi a îndatoririlor sacre *(sacra);* titlul de *mater familias* i-a fost acordat femeii căsătorite, prin analogie cu

pater familias, care-1 desemna pe şeful familiei, fără a implica, ca acesta, ideea de autoritate asupra celorlalţi membri ai familiei.

MATRIMONIUM - compus din *mater* şi *-monium,* morfem lexical provenit de la verbul *monere* (a sfătui, a meni), cuvântul desemna, după opinia unor gramatici şi autori latini (A. Gellius, *Noctes Atticae,* XVIII, 6, 4-9), căsătoria în menirea sa esenţială, aceea de aduce în familie o viitoare mamă, *matri-monium* fiind prin urmare căsătoria legală *(iustum),* care implica virtual maternitatea. Luând ca reper puterea maritală *(manus),* juriştii romani disting în evoluţia instituţiei matrimoniale două tipuri fundamentale de căsătorie: 1. *matrimonium cum mânu* - căsătoria care implica autoritatea maritală asupra soţiei şi a bunurilor ei, intrarea sub această putere *(conuentio in manum)* însemnând pentru femeie renunţarea la orice legătură religioasă cu familia ei şi încredinţarea întregii averi, cu titlul de dotă, soţului, în familia căruia intra ca o fiică *(loco filiae),* suferind o degradare minimă a personalităţii ei juridice *(capitis deminutio minima)*; căsătoria încheiată sub regimul autorităţii maritale comporta două tipuri: *religioasă (confarreatio)* şi *civilă,* cu cele două ipostaze, *coemptio* şi *usus*; 2. *matrimonium sine mânu* -căsătoria în care femeia rămânea sub autoritatea parternă sau tutorală, era mai suplă din punct de vedere juridic (neimplicând formalităţi stricte) şi mai avantajoasă, îngăduind păstrarea integrităţii patrimoniului familial, în cazul în care tatăl rămânea tutorele legal şi administratorul bunurilor fetei căsătorite.

MATRONA - derivat de la *mater* şi creat prin analogie cu *patronus,* cuvântul *matrona* desemna femeia căsătorită şi comporta o nuanţă de demnitate, nobleţe şi sacralitate. Preocupaţi de proprietatea cuvintelor, gramaticii şi autorii latini au încercat să stabilească o distincţie între titlurile *mater familias* şi *matrona,* atribuite femeii căsătorite. In lucrarea *Noctes Atticae* (XVIII, 6, 4-9), polemizând cu gramaticul Aelius Melissus, care afirmase că *matrona* este femeia care a avut o singură naştere, iar *mater familias* mai multe naşteri, Aulus Gellius este de părere, în acord cu semioticienii latini, că *matrona* este titlul generic al femeii căsătorite, chiar dacă nu are copii, în timp ce *mater familias* desemnează femeia intrată prin căsătorie sub autoritatea maritală *(manus).*

La 1 Martie se celebra *Matronalia* (Matronaliile) sărbătoarea matroanelor, la care nu puteau lua parte celibatarii şi femeile de moravuri uşoare; cu acest prilej, toţi ai casei o onorau pe mama şi stăpâna familiei şi îi ofereau daruri.

MEZENTIUS - rege etrusc, a cărui tiranie determină alungarea sa din cetatea pe care o stăpânise, Agylla (care va primi apoi numele roman Caere); refugiat la rutuli, le oferă acestora ajutor în lupta cu troienii, conduşi de Enea, pe care-1 ajutau etruscii. Dionis din Halicarnas *(Antiquitates Romanae,* I, 65, 2) spune că pe vremea când era rege al estruscilor, Mezenţiu se purtase tiranic cu latinii, pretinzând ca tribut recolta anuală a viilor din Latium; după o altă variantă, citată de Macrobius *(Saturnalia,* III, 5, 10) ca aparţi-nându-i lui Cato *(Origines,* I); Mezenţiu ar fi cerut rutulilor să-i ofere lui şi nu zeilor primiţiile *(primitiae)* care erau fie primele roade, trufandalele, fie cele mai alese măruntaie ale victimelor sacrificate, motiv pentru care Vergilius îl numeşte „dispreţuitor al zeilor" *(contemptor diuum- Eneida,* VII, v. 648). Ucigându-1 pe Mezenţiu, Enea >i dedică lui Marte, ca ofrande,

armele şi armura acestuia, aşezate pe un stejar uriaş; asimilându-l pe cel ucis cu o victimă sacrificată. Enea le va arăta romanilor trofeele luate de la el, ca „primiţii de la un rege trufaş" We *rege superbo primitiae - Eneida,* XI, v. 15-16), zeii dispreţuiţi de Mezenţiu fiind astfel răzbunaţi.

NUMEN (pi. *numina)* - derivat al verbului *nuere* (a face semn din cap), termenul *numen* era folosit, după opinia lui G. Dumezil *(La religion romaine archaique,* Paris, 1987, p. 36-48), numai în legătură cu o divinitate personală şi individualizată. Autorul stabileşte 5 posibile semnificaţii ale acestui termen, plecând de la sensul primar concret (mişcare a capului, semn făcut cu capul): 1. *voinţă divină; 2. putere divină;* 3. *divinitate;* 4. *desemnarea uneia dintre atribuţiile (prouinciae) unui zeu;* 5. *expresie a ceea ce există mai misterios în domeniul invizibil.* Analiza operei lui Vergilius confirmă utilizarea acestui termen cu sensurile identificate de Dumezil. în celebra interogaţie din prologul *Eneidei,* „quo numine laeso", *numen* are sensul de ipostază a unei divinităţi (sens cu frecvente ocurenţe la Vergilius) cu referire la Iunona, apriga prigonitoare a lui Enea. Pe bună dreptate, consideră Servius, comentatorul lui Vergilius, poetul se întreabă ce ipostază a Iunonei fusese jignită, „fiindcă, spune el, Iunona are multe ipostaze" *(namque luno multa habet numina - Aeneis,* 1, 8). Şi Macrobius e de părere că „diferitele atribuţii ale unei divinităţi trebuie interpretate ca tot atâtea divinităţi diferite, aşa cum diferitele însuşiri ale soarelui au devenit numele tot atâtor zei" *(Saturnalia,* I, 17, 4).

NUNDINAE (nundinele) - după vechile izvoare, nundinele erau la origine sărbătoarea ţăranilor, când, după 8 zile lucrătoare, în cea de-a noua *(nouem> nundinae)* ei veneau la oraş, spre a-şi comercializa roadele, a afla sărbătorile şi noile legi. Prin *lex Hortensia,* nundinele devin din zile de sărbătoare *(dies festi)* zile lucrătoare *(dies fasti),* pentru ca ţăranii, veniţi la oraş pentru negoţ, să-şi poată rezolva şi eventualele litigii. Instituirea nundinelor este atribuită lui Romulus sau regelui Servius Tullius, dar e mai probabil vorba de preluarea de către romani de la etrusci a unei diviziuni cronologice, conform căreia, în a noua zi, supuşii regilor veneau să-i salute şi să-i consulte în problemele lor personale.

NUPTIAE (nunta, căsătoria) - formă de plural, derivată de la verbul *nubere* (a-şi acoperi capul cu un văl), deoarece în ritualul căsătoriei, împrumutat în datele lui esenţiale de la etrusci, intra şi obiceiul (ilustrat de frescele etrusce) ca mirii să-şi acopere capul cu acelaşi văl, în faţa preotului; obiceiul a fost modificat de romani, vălul fiind purtat la căsătorie doar de mireasă *(nupta* - cea acoperită cu văl). Sintagma *iustae nuptiae* desemna căsătoria legală, oficială, distinctă de concubinaj.

OCNUS - forma elenizată a numelui etrusc *Aucnus,* fondatorul cetăţii etrusce *Felsina* (azi Bologna), cel care a permis şi ofiţerilor săi să întemeieze mici cetăţi întărite, între care s-ar fi numărat şi Mantua, oraşul natal al lui Vergilius.

OCTOBER EQUUS - vezi EQUUS OCTOBER

OMEN (pi. *omina)* - semn divin prevestitor, sens iniţial de la care derivă conotaţiile rurare, avertisment, ritual. Expresia vergiliană *omenpugnae (En.* X, 311) are sensul de „însemn de bune auspicii pentru soarta luptei" cu referire la faptul că Enea se aruncă cel dintâi în luptă şi îi doboară pe

latini; în textul lui Vergilius această sintagmă nu este nicidecum un atribut opoziţional al numelui unuia dintre combatanţii latini, Theron, cum pare să reiasă din comentariul lui Dumezil.

OPS - (gen. Opis) -zeiţă italică a abundenţei şi fertilităţii pământului, soţia lui Saturn, asimilată cu frigiana Cybele. PANIS FARREUS - vezi CONFARREATIO

PATER FAMILIAS - numele oficial al şefului unei familii, a cărui autoritate asupra membrilor ei cunoştea trei ipostaze: 1. *manus* - asupra soţiei; 2. *patria potestas* — asupra copiilor; 3. *dominica potestas* sau *dominium* -asupra sclavilor. Legislaţia antică îi conferea lui *pater* drept de viaţă şi de moarte *(ius uitae necisque)* asupra celor aflaţi sub autoritatea sa, dar, o dată cu relaxarea moravurilor austere tradiţionale, acest drept a căzut în desuetudine.

PATER LENAEUS - vezi BACCHUS

PARILIA (sau PALILIA) - sărbătoare în onoarea zeiţei *Pales,* veche divinitate protectoare a turmelor, păstorilor şi păşunilor, celebrată la 21 aprilie, dată care marca şi aniversarea fundării Romei. Sărbătoarea începea cu o ceremonie de purificare a caselor, staulelor şi animalelor, urmată de sacrificii prin care i se cerea zeiţei să dea sănătate turmelor şi păstorilor; noaptea se făcea un mare foc de paie, prin care oamenii săreau, spre a se purifica. Pariliile (sau Palilиile) erau şi un prilej de petrecere populară pe care împăraţii o vor amplifica la oraş cu jocuri de circ.

PENATES (Penaţii) - zeii casnici la romani, care împreună cu larii *(Lares)* şi focul sacru al vetrei *(focus)* formau triada zeilor protectori ai casei şi ai familiei. Numele lor poate fi relaţionat cu *penus* (interiorul casei, cămara, proviziile) şi cu *penes* (înăuntru), statuile penaţilor fiind aşezate în cel mai retras şi tainic loc al casei, numit *penetrate*; de aceea, spune Cicero, „zeii penaţi sunt numiţi de poeţi şi*penetrales" (De natura deorum,* II, 68). In afara penaţilor particulari *(Penates priuati* sau *minores)* existau şi penaţi publici *[Penates publici* sau *maiores)* aşezaţi în templul Vestei, în sanctuar *{penus Vestae),* alături de alte obiecte sacre, acoperiţi cu o pânză şi ascunşi în vase de lut, fiind consideraţi protectori ai statului roman, asimilat unei mari familii. După tradiţia respectată şi de Vergilius, penaţii fuseseră luaţi de Enea la plecarea din Troia şi aduşi pe pământul italic *(Eneida,* III, 12) şi de aceea erau socotiţi de romani ca „zei strămoşeşti" *(patrii Penates* sau din *patrii).*

PER AES ET LIBRAM - cu un ban de aramă şi o balanţă (de aramă), obiecte folosite la ceremoniile de vânzare-cumpărare fictivă *(mancipatio, coemptio),* simbolizând cumpărarea şi cântărirea bunurilor înstrăinate.

PERUSIA - numele antic al oraşului Perugia, întemeiat de etrusci.

PILEUS - bonetă conică de lână, însemn al libertăţii, oferită unui sclav la eliberare; era purtată de toţi oamenii liberi la petreceri, îndeosebi în timpul Saturnaliilor *(Saturnalia),* sărbătoarea lui Saturn, celebrat ca întemeietor al epocii de aur a omenirii, când nu exista distincţie între sclavi şi stăpâni.

PONTIFEX (pi. *pontifices)* - pontiful, preot de prim rang, membru al unui colegiu, întemeiat de regele Numa Pompilius, însărcinat cu păstrarea

riguroasă a ritualurilor sacre *(sacra)* sau a obligaţiilor de conştiinţă *(religiones),* prevăzute de dreptul sacru (/os). Colegiul era condus de Marele Preot *(Pontifex Maximus),* numit pe viaţă ca şef al religiei oficiale, în subordinea căruia se aflau regele sacrificiilor *(rex sacrorum),* cei 15 flamini *(flamines)* vestalele *(uestales).* Ca unii care hotărau în problemele de cult şi rit, pontifii erau mai mult teologicieni şi legislatori decât slujitori ai cultului.

POPULUS - cuvântul desemnează pe locuitorii unui stat, care formau o comunitate politică şi juridică; prin pluralul *populi,* autorii latini îi numesc pe locuitorii de diverse etnii ai unei cetăţi sau membrii unor unităţi teritoriale ale cetăţii *(curiae).*

PRIMITIAE (primiţiile) - primele roade ale ogorului, trufandalele, oferite ca ofrandă zeilor; cuvântul mai putea desemna şi cele mai alese măruntaie ale victimei sacrificate, închinate divinităţii.

PROCINCTUS - în baza informaţiei juristului Gaius *(Institutiones,* II, 101), *procinctus* desemnează adunarea oştenilor echipaţi şi gata de atac *(procinctus est enim expeditus et armatus exercitus)*; *testamentum inprocinctu* era o formă de testament, făcut de o persoană, în faţa adunării armate, înainte de a porni la luptă.

PRONUBA - titlu dat femeii care în timpul ceremoniei nupţiale îi aducea pe cei doi miri şi le unea mâinile drepte *(iunctio dextrarwv,);* tot ea o conducea apoi pe tânăra căsătorită în casa soţului şi pregătea patul nupţial *(lectus genialis).* După informaţia autorilor latini (Varro, Pseudo-Servius) această femeie trebuia să fie sau să fi fost căsătorită doar o singură dată *(uniuira* - femeia unui singur bărbat). Epitetul *Pronuba* îi era conferit şi zeiţei Iunona în calitate de patroană a căsătoriei.

QUINQUATRUS (Quinquatriile) - sărbători vesele în cinstea Minervei, considerată a fi patroana meseriilor; Quinquatriile mari *(Quinquatrus maiores)* erau celebrate de toate categoriile de meşteri *(artifices),* între care erau incluşi şi poeţii, sculptorii, medicii, profesorii, între 19 martie (a cincea zi -*quinque* - după ideile lui Martie, 15 martie) şi 23 martie; Quinquatriile mici *(Quinquatrus minores)* erau celebrate la 13 iunie doar de flautişti *(tibicines).*

QUIRINUS - veche divinitate sabină, adoptată în panteonul roman, după fuziunea politică romano-sabină, cu atribute similare zeului Marte. După apoteoză, Romulus a fost asimilat cu Quirinus; şi lanus era numit uneori Quirinus. Cultul lui Quirinus era asigurat de unul dintre flaminii mari, *flamen Quirinalis*; zeul avea un templu pe colina Quirinal şi în cinstea lui se organiza anual, la 17 februarie, *Quirinalia* (Quirinaliile), o sărbătoare numită a „nebunilor" *(stultorum feriae),* asemănătoare actualelor carnavale.

QUIRITES (quiriţii) - apelativ solemn al cetăţenilor romani cu drepturi depline (politice şi juridice), folosit după tradiţie de către Romulus, după contopirea romanilor şi sabinilor într-o cetate îngemănată *(geminata urbs)*: „Pentru a li se da şi sabinilor o satisfacţie" spune istoricul Titus Livius, *toţi cetăţenii romani au fost numiţi* ***quirites,*** *de la numele cetăţii sabine Cures (Ab urbe condita,* I, 13). O altă posibilă etimologie propusă de autorii latini ar fi derivarea lui *Quirites* de la *quiris,* numele lancei în dialectul sabin, astfel că apelativul în discuţie s-ar traduce prin „purtătorii de lăncii", etimologie acceptată şi de unii exegeţi moderni (Niebuhr, Mommsen); alţii

(Lange, Gilbert, Bouche-Leclercq) îl echivalează pe *Quirites* cu *Curites* (< *curia* - diviziune etnică cu caracter politic şi religios) şi îl traduc prin „membrii curiilor", etimologie căreia i se pot aduce însă unele obiecţii de natură fonetică.

RELIGIO - sensul de scrupul de conştiinţă în relaţia cu divinitatea, de probitate faţă de zei, poate fi dedus din definiţia lui Cicero: „religio se numeşte probitatea faţă de zei" *(iustitia erga deos, religio dicitur -Partitiones oratoriae,* 22); această lealitate în relaţia cu divinitatea putea fi dovedită prin invocarea şi celebrarea fiecărui zeu prin anumite formule şi practici religioase, atent selectate şi constant respectate, conform prescripţiilor dreptului divin şi ale codului pontifical. Acelaşi cuvânt, în forma lui de singular sau plural *(religiones),* desemna însă şi o atitudine religoasă excesivă, o formă degradată a religiozităţii autentice, sinonimă cu superstiţia *(superstitio).* Superstiţia era, în mentalitatea anticilor, exhibarea unei false religiozităţii, josnică şi inutila, nedemnă de o minte raţională, concretizată cel mai adesea în recursul la practici divinatorii prohibite de religia oficială.

REX SACRORUM (REX SACRIFICULUS) - regele sacrificiilor, titlu purtat de magistratul, în atribuţiile căruia intra îndeosebi prezidarea sacrificiilor divine, pe care în trecut le oficiau regii înşişi; după alungarea regilor, pentru ca zeii să nu simtă lipsă acestui oficiant al cultului lor, s-a păstrat, spun autorii antici, un rege doar cu atribuţii religioase, cu denumirea onorifică de „rege al sacrificiilor", scrupul revelator pentru mentalitatea romană. Rex sacrorum. se ocupa mai ales de cultul lui Ianus, iar soţia sa, *regina sacrorum,* jertfea în reşedinţa „regală" *(regia)* o scroafă sau o oaie, în cinstea Iunonei, la calendele fiecărei luni.

ROBIGALIA (Robigaliile) - sărbătoare anuală, celebrată la 25 aprilie, în cinstea divinităţii *Robigo* sau *Robigus* (Mălura, Rugina), invocată prin anumite formule, spre a feri grânele de boala specifică plantelor păioase, mălura sau rugina. Sărbătoarea, instituită după tradiţie de regele Numa Pompilius, avea loc în perioada în care grâul era în floare şi începea cu o procesiune spre dumbrava sacră a divinităţii *(lucus Robigi),* urmată de sacrificii şi jocuri.

SACRA - formă de plural (< sg. *sacrum),* care desemna, conform unei definiţii a jurisconsultului Trebatius (De *sacris,* I), „tot ceea ce era socotit a aparţine zeilor", prin urmare, obiectele de cult (vase, statuete), toate ceremoniile religioase, îndeosebi sacrificiile (sacrific ia), fiinţele consacrate, imnurile sacre, intonate în onoarea divinităţilor, solemnităţi organizate de particulari *(sacra priuata)* sau de stat *(sacra publica).*

SALIUS - la Vergilius *(Eneida,* VIII, v. 663-664), numele unui combatant italic, devenit eponim pentru oficianţii cultului lui Marte şi Quirinus, preoţii *Sălii,* cei care organizau primăvara o procesiune religioasă, executând dansuri sacre în cinstea lui Marte, purtând în mâini cele 12 scuturi sacre ale zeului *(ancilia sacra)* şi marcând astfel începutul sezonului militar.

SENIORES (cei vârstnici) - denumire dată soldaţilor între 45 şi 60 de ani.

SORTES (sorţii) - formă de plural (< sg. *sors),* desemnând la origine obiectele folosite în practica divinatorie, a tragerii la sorţi, constând în pietricele, boabe, oscioare sau tăbliţe inscripţionate cu diverse formule. Prin extensie semantică, cuvântul putea semnifica orar Iul, semnul divin, soarta, iar în limbajul juridic capitalul, moştenirea.

SPOLIA OPIMA (cele mai bogate prăzi) - cel mai bogat trofeu de arme, luat pe câmpul de luptă de la un adversar redutabil, care era închinat zeilor; prima ofrandă de acest fel, spune Titus Livius *(Ab urbe condita,* I, 10) i-a fost adusă de Romulus, după victoria asupra sabinilor, lui Iupiter, căruia i se adresează cel dintâi cu epitetul *Feretrius* (cel ce primeşte prăzi). Trofeul închinat atunci zeului a constat din armele luate de la regele sabin Titus Tatius, aşezate pe o tipsie şi depuse pe Capitoliu, la poalele unui stejar (arbore consacrat lui Iupiter). Cu acea ocazie Romulus a decis ca, după pilda sa, toţi regii şi toate căpeteniile viitoare ale Romei să închine zeului cele mai strălucite trofee; T. Livius observă că până în vremea sa (sec. I î.Hr.), în decursul atâtor secole de război, doar de două ori au îngăduit zeii să se obţină *spolia opima,* pentru ca gloria unei asemenea ofrande să nu-şi piardă însemnătatea.

TELLUS (Pământul) - străveche divinitate italică, personificare a pământului şi a fertilităţii ogoarelor, celebrată, alături de *Ceres* şi *Manes,* pentru a germina şi întreţine recoltele. Asimilată zeiţei Ceres, Tellus era slujită de acelaşi flamin minor *(Flamen Cerialis)* în templul de pe colina Esquilin şi invocată la ceremonii cu 12 epitete diferite *(numina),* fiecare corespunzând uneia dintre acţiunile sale agricole. După informaţia unor autori latini (Pseudo-Servius), în timpul auspiciilor căsătoriei *(auspicia nuptialia)* era invocată şi *Mater Tellus* ca protectoare a căsătoriilor; acestei divinităţi îi aduceau apoi sacrificii tinerele mirese, înainte de a fi duse în casa soţului sau deja instalate acolo.

TEMPLUM (pi. *templa)* - spaţiu fictiv, delimitat pe cer sau pe pământ de auguri cu bastonul augural *(lituus),* în interiorul căruia era aşteptată apariţia unui semn divin; după luarea unor auspicii favorabile, în semn de recunoştinţă faţă de zei, se ridica în acel loc un edificiu de cult, folosit în anumite situaţii şi de senat pentru deliberări mai importante privind soarta statului.

TESTAMENTUM - testamentul era la origine declaraţia orală făcută în prezenţa unor martori (< vb. *testări* - a lua ca martor, a testa) privitoare la bunurile succesorale; existau trei tipuri de testament: a) *comitial,* încheiat numai la Roma, în faţa comiţiilor calate *(in calatis comitiis),* în prezenţa colegiului pontifical, numai de două ori pe an, în lunile martie şi mai; b) în echipament militar *(in procinctu)* în faţa armatei aşezate în front, gata de luptă, rolul de martori revenind camarazilor de arme; c) *prin mancipare (mancipatione),* situaţie în care cel ce încheia testamentul *(testator)* îşi vindea fictiv bunurile unui prieten, pe care-l delega să-i fie executor testamentar, în prezenţa unor martori. în cazul în care o persoană murea, fără a fi încheiat un testament *(ab intestato),* bunurile sale reveneau agnaţilor, iar în lipsa acestora, rudelor gentilice.

TRINOCTIUM - intervalul celor trei nopţi consecutive în care, conform dispoziţiilor din Legea celor Douăsprezece Table *(Lex duodecim tabullarum),* femeia măritată sub regimul dreptului de folosinţă *(usus),* putea lipsi de acasă, în decurs de un an, anulând în acest fel folosinţa soţului *(usucapio)* pentru anul respectiv, procedură numită *usurpatio trinoctii* (folosirea celor trei nopţi pentru întreruperea uzucapiunii).

TROPAEUM (trofeul) - cuvânt de origine greacă *(trâpaion),* desemnând un monument ridicat pe locul unde fusese repurtată o victorie decisivă. Era de formă circulară, fiind închinat lui Marş *Ultor* (Marte Răzbunătorul)

protectorul soldaţilor, al cărui cult, în ipostaza iniţială de răzbunător al asasinării lui Caesar, fusese instituit de Octavian Augustus.

TUTOR (protector, ocrotitor) - în legislaţia romană, instituţia tutelei sau a tutoratului a fost creată pentru a-i ocroti (vb. *tueri)* pe copiii impuberi (sub 14 ani) şi pe femei, după moartea lui *pater familias*; tutorele putea fi desemnat prin testament *(tutor testamentarius),* în lipsa acestuia era stabilit un tutore în baza rudeniei agnatice, legitime *(tutor legitimus),* iar în cazul în care nu existau rude agnatice, tutorele putea fi numit din oficiu, de către pretor *(tutor ex oficio).*

TYRRHENUS - numele legendarului întemeietor al etniei etrusce; după istorisirea lui Herodot *(Istorii,* I, 94), era originar din Lydia şi fiu al regelui Atys, în timpul căruia o foamete cumplită, care dura de 18 ani, îi chinuia pe locuitori; pentru a-şi salva poporul, regele a decis să-şi trimită jumătate din supuşi, în frunte cu Tyrrhenos, în căutarea unei noi patrii, pe care, după îndelungi peregrinări, o vor afla pe coasta de vest a Italiei, întemeind aici cetăţi vestite şi luându-şi numele de tyrrhenieni, după cel al călăuzei lor. Romanii îi vor numi pe aceşti locuitori italici, care au avut un important aport civilizator în istoria lor, etrusci sau tusei.

USUS - ipostază a căsătoriei care implica puterea maritală *(matrimonium cum mânu),* căsătoria bazată pe dreptul de folosinţă *(usus)* era, după explicaţia juristului Gaius *(Institutiones,* I, 108-111), o coabitare pe durata unui an neîntrerupt, ca şi cum femeia căsătorită sub acest regim s-ar fi aflat, ca o proprietate, în folosinţa soţului *(usucapio);* după expirarea acestui an, ea intra în familia lui, ca o fiică *(loco filiae),* având acelaşi statut ca al viitorilor ei copii. Conform prevederilor Legii celor Douăsprezece Table, codul juridic ancestral roman, femeia se putea eschiva de la intrarea în acest fel sub puterea maritală *(conuentio in manum),* întrerupând uzucapiunea anului respectiv, prin absenţa ei de acasă trei nopţi la rând *(trinoctii usurpatio).* Folosindu-se în fiecare an de uzurparea celor trei nopţi, femeia rămânea sub regimul căsătoriei lipsite de puterea maritală *(matrimonium sine mânu),* păstrându-şi indepedenţa economică, deoarece bunurile sale nu-i reveneau soţului: altminteri, acceptând uzucapiunea unui an complet, o dată cu femeia, intrau sub puterea soţului şi bunurile ei.

VESTA - veche divinitate italică a focului şi a căminului domestic, cu atribuţii comune zeiţei greceşti *Hestia,* cu care a fost asimilată. Originar din Latium, cultul Vestei ajunge la Roma în vremea regelui Numa Pompilius, unde va deveni o importantă componentă atât a cultului domestic *(sacra priuata),* cât şi a celui public *(sacra publica).* Vesta este una dintre cel 12 divinităţi ale panteonului roman, cultul ei public fiind încredinţat fecioa relor vestale *(uirgines Vestales).* Aceste preotese oficiau în sanctuarul rotund închinat Vestei *(aedes Vestae),* care nu era propriu-zis un templu *(templum),* deoarece nu fusese consfinţit de auguri; o explicaţie în acest sens o oferă gramaticul Servius *(Aeneis,* VII, 53), care precizează că sanctuarul Vestei nu a fost consacrat drept templu, pentru ca senatul să nu se poată întruni acolo unde se aflau vestalele, existând obiceiul ca şedinţele solemne ale senatului, în situaţii de pericol pentru stat, să se ţină într-un templu. In interiorul sanctuarului public al Vestei se afla căminul cu focul sacru, vegheat de vestale, pentru a nu se stinge vreodată. Principala sărbătoare a zeiţei *Vestalia* se celebra începând eu 7 innio =î «Im-o *f**i* ■-.„*;». Q ~;i" *-' ----------

care sanctuarul Vestei era accesibil tuturor mamelor; la această sărbătoare era scutit de muncă şi împodobit cu ghirlande de flori animalul sacru al zeiţei, măgarul.

VESTALIS VIRGO (fecioara vestală) - oficianta celui mai important sacerdoţiu feminin, vestala romană a fost înconjurată, până la sfârşitul păgânismului, de respect şi veneraţie. De la juriştii romani cunoaştem detaliile alegerii şi consacrării unei fecioare vestale: juristul Labeo Antistes, citat de Aulus Gellius *(Noctes Atticae,* I, 12) spune că, în momentul alegerii ei, o vestală trebuia să fie nu mai mică de 6 ani, nici mai mare de 10 ani, cu mamă şi tată în viaţă *(matrima et patrima),* să nu aibă vreo infirmitate fizică şi să provină dintr-o familie de oameni născuţi liberi (mai rar liberţi), căsătoriţi prin *confarreatio* şi originari din Italia. Era scutită de sacerdoţiul vestalic, fecioara care mai avea o soră vestală, tată flamin, augur, preot salic sau tată cu trei copii (conform dreptului celor trei copii - *ius trium Liberorum). Lex Papia de Vestalium electione* (Legea Papia despre alegerea vestalelor) din anul 65 î.Hr. prevedea ca ritualul alegerii vestalei să se desfăşoare astfel: la recomandarea lui *Pontifex Maximus,* şeful colegiului vestalic (format din 7 preotese), erau alese 20 de fecioare (care îndeplineau condiţiile de mai sus) şi, prin tragere la sorţi, era desemnată vestală doar una dintre ele; pe aceasta, Marele Pontif o lua de sub tutela paternă, rostind următoarea formulă: „Te iau pe tine, Amata *(Te, Amata, capio)* ca preoteasă vestală, ca să împlineşti sacrificiile, pe care ea trebuie să le împlinească pentru poporul şi cetăţenii romani, conform dreptei legiuiri". Cuplul religios, format de Marele Pontif şi vestală, urcând pe Capitoliu, avea să devină însuşi simbolul eternităţii Romei, în cunoscuta odă horaţiană *Epilog (Carmina,* III, 30). Vestala rămânea sub îndrumarea Marelui Pontif şi a flaminului lui Iupiter pe toată durata celor 30 de ani ai sacerdoţiului său (10 consacraţi formării, 10 îndeplinirii atribuţiilor, 10 educării altor vestale); la încheierea sacerdoţiului vestalic, la vârsta de 36-40 ani, vestala primea încuviinţarea de a-şi întemeia o familie, dar până atunci era obligată să rămână castă, spre a nu întina focul sacru şi cast al Vestei. în cazul încălcării jurământului de castitate, vestala era pedepsită prin îngroparea de vie. Autorii antici (Plutarh, Dionis din Halicarnas) ne-au lăsat amănunte despre această funestă ceremonie: după ce *Pontifex Maximus* pronunţa asupra ei formule sacre, prin care o consacra zeilor infernali, vestala pedepsită, acoperită cu un văl, era coborâtă într-un cavou subteran şi lăsată acolo cu o lampă şi cu ceva provizii (apă, lapte, ulei) pentru ca zeiţa să nu se supere că a fost distrus prin înfometare un trup consacrat cultului ei; era în această procedură un soi de compromis, în sensul că vestala nu era propriu-zis dată morţii, ci consacrată zeilor infernali, care o puteau salva, dacă le era voia, aşa cum se întâmplase cu Rhea Silvia, mama gemenilor Romulus şi Remus, prima vestală care-şi încălcase legământul de castitate.

Cea mai vârstnică vestală, *Vestalis Maxima,* avea între numeroasele prerogative ale sacerdoţiului şi pe aceea de a supraveghea activitatea lui *rex sacrorum,* îndemnându-l la vegherea neîntreruptă a ceremoniilor cultuale prin formula: *Vigilasne rex ? Vigila!* (Veghezi rege? Veghează!).

Vestalele participau şi la alte ceremonii ale cultului public, puteau să apară la jocuri şi spectacole, unde li se rezervau primele locuri.

VENERALIA (Veneraliile) - sărbătoarea zeiţei Venus, celebrată de matroane, care o invocau pe zeiţă în ipostaza de *Verticordia* (cea care înduplecă

inimile) spre a le proteja de rătăcirile pasionale, readucându-le la ascultare şi supunere. în această zi (23 aprilie) care concidea cu cea a Primelor Vinalii, se vărsa în faţa templului zeiţei o mare cantitate de vin, probabil în amintirea gestului lui Enea, care, după victoria asupra regelui etrusc Mezenţiu, risipise vinul oferit de acesta ca ofrandă a păcii, în faţa templului lui Venus *(cf.* Plutarh, *Quaestiones Romanae,* 45).

VINALIA (Vinaliile) - sărbătoare a vinului, celebrată în două etape: *Vinalia priora* (Primele Vinalii), la 23 aprilie, când se sădea via, ocazie cu care la templele lui Iupiter şi Venus (zeiţa care patrona luna aprilie) se închina vin din anul trecut; *Vinalia rustica* (Vinaliile rustice), la 19 august, când via era plină de rod, aducându-se libaţii de vin nou, aceloraşi divinităţi.

VINDICTA (varga) - varga cu care, conform unei proceduri de eliberare (prin varga - *uindicta),* pretorul atingea de 3-4 ori capul sclavului, ce urma a fi eliberat; numele acestei proceduri, spune Titus Livius *(Ab urbe condita,* II, 5), pare să provină de la Vindicius, sclavul eliberat şi dăruit cu cetăţenie romană, pentru că i-a denunţat pe tinerii romani, care au încercat să-1 ajute pe ultimul rege al Romei, Tarquinius Superbus, să recapete puterea, după alungarea lui de către popor.

VISCERA - termen generic pentru măruntaie (ficat, rinichi, inimă, plămâni), în timp ce termenul ritualic *extra* desemna măruntaiele animalelor jertfite, închinate zeilor, după forma şi poziţia cărora, preoţi specializaţi *(hauspices)* în această formă de divinaţie, interpretau voinţa zeilor.

VOLONES (voluntarii) - sclavi eliberaţi şi înrolaţi în armată din propria lor vrere, după înfrângerea romanilor de către Hannibal la Cannae, în 216 î.Hr., pentru ca armata romană, sporind numeric, să poată răzbuna acea ruşinoasă înfrângere.

VOLCANALIA (Volcanaliile) - sărbătoare anuală, celebrată la 23 august, în cinstea lui *Vulcanus* (arh. *Volcanus),* divinitate italică indigenă a pământului, căldurii şi apei. Sărbătoarea, desfăşurată în perioada în care, după încheierea secerişului, urma culesul viilor, reunea sacrificii, jocuri şi obiceiuri, caracteristice vechilor atribuţii ale zeului Vulcan, identificat apoi cu zeul grec Hephaistos: se pescuia în Tibru şi peştii erau aruncaţi în focul altarului, înlocuind victimele umane, sacrificate odinioară; de asemenea la Volcanalii se expunea la soare întreaga rufărie a familiei, spre a fi primenită şi purificată.

VOTUM (pi. *uota)* - cuvântul are sensurile de rugăciune către zei şi ofrandă, făgăduinţă făcută zeilor, deoarece, pentru a obţine favoarea divinităţii invocate, i se promiteau obiecte şi onoruri, care, cu cât erau mai importante, se credea că erau mai bine primite *(cf.* Ovidiu, *Fasti,* 900 - *Vota ualent meliora* - Promisiunile mai importante au < mai multă > trecere).

Existau *uota privata,* rugăciuni şi făgăduinţe făcute de particulari în diverse circumstanţe ale vieţii lor şi *uota publica,* rugăminţi şi promisiuni solemne, concepute de magistraţi cu acordul pontifilor, în situaţii speciale pentru stat, prin care se ofereau zeilor victime, o parte din prada de război, temple sau jocuri. Cea mai însemnată făgăduinţă publică era „primăvara sacră" *(uer sacrum),* sacrificiu italic, prin care se consacrau zeilor, într-o situaţie gravă pentru stat, toate fiinţele născute în cursul primăverii: animalele erau sacrificate, oamenii nou-născuţi nu erau ucişi, dar la adolescenţă trebuiau să părăsească pământul strămoşesc, plecând în căutarea unei noi patru.

Cuprins

Notă asupra traducerii **5**
Introducere **7**
Abrevieri **10**
Notă asupra transcrierilor **11**

Căsătorii indo-europene

I. Problema romană 15
II. Modurile de căsătorie indiană 28
III. Căsătoria gândharva şi libertatea femeii 38
IV. Modurile de obţinere a *manus-vAui* în societatea romană 43
V. Ipoteze 51
VI. Căsătorii epice : Heracles, Sigurdr 55
VII. Căsătorii epice : Bhişma peţitorul 62
VIII. Nunţi epice : Romulus şi sabinele 67
IX. Observaţii 71
X. Greşeli epice : răzbunările lui Brynhildr şi Ambă 76
Apendice l - Comparaţii antice 81
Apendice II - Cronica inscripţiei de pe vasul din Quirinal 87
Apendice III - De la vasul din Quirinal la *Pro Flacco* **105**

Chestiuni romane (11-25)

I. *Cele trei funcţii în Italia (Chestiuni romane 11-14)* **111**
11. De la Iguvium la Gubbio 113
12. Un model umbrian de societate 133
13. Vergilius şi Mantua 138
14. „O fortunatos nimium..." [O, prea norocoşii...] 155

II. *în atelierul lui Vergilius (Chestiuni romane 15-19)* 165
15. Lovitura de lance a lui Laocoon 167
16. Vulcanus îmblânzit şi nimfele vestale 178
17. Vergilius, Mezenţiu şi „Vinaliile" 186
18. Eneida şi judecata lui Paris 198
19. Nume proprii în cânturile italice ale *Eneidei* 208

III. *Ritualuri (Chestiuni romane 20-22)* 223
20. „Te, amata, capio" 225
21. Iupiter şi victimele masculine 228
22. Cronica inscripţiei de pe Lapis Niger 242

IV. *Varia (Chestiuni romane 23-25)* 277
23. Pietatea filială 279
24. Hercules Primigenius 292
25. Sclavul roman şi al său *Genius* 306

Index 317

Glosar de cuvinte şi expresii latine folosite de autor 321

în colecţia PLURAL

au apărut:

1. Adrian Marino -*Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice şi culturale*
2. Lev Șestov -*Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu - *Viaţa şi opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly - *Dandysmul*
5. Henri Bergson - *Gândirea şi mişcarea*
6. Liviu Antonesei - *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu - *Inconsistenţa miturilor: Cazul Mişcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert - *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valery - *Criza spiritului şi alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu - *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu - *Balul mascat*
12. Ignaţiu de Loyola - *Exerciţii spirituale*
13. * * * - *Testamentum Domini* (ediţie bilingvă)
14. Adrian Marino - *Politică şi cultură*
15. Georges Duby -*Anul 1000*
16. VasiJe Gogea - *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov - *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson - *Materie şi memorie*
19. Iosif Sava -*Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu - *Naţionalişti, antinaţionalişti... O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase - *Revoluţia ca eşec*
22. Nikolai Berdiaev - *Sensul istoriei*
23. Francoise Thom - *Sfârşiturile comunismului*
24. Jean Baudrillard - *Strategiile fatale*
25. Paul Ricoeur, J.L. Marion ș.a. - *Fenomenologie şi teologie*
26. Thierry de Montbrial - *Memoria timpului prezent*
27. Evagrie Ponticul - *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury - *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*

29. Liviu Antonesei - *O prostie a lui Platon. Intelectualii şi politica*
30. Mircea Carp - *„Vocea Americii" în România (1969-1978)*
31. Marcel Mauss, Henri Hubert -*Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*
32. Nicolae Breban - *Riscul în cultură*
33. Iosif Sava - *Invitaţii Eutherpei. 8 Serate TV*
34. Arnold Van Gennep - *Formarea legendelor*
35. Claude Karnoouh -*Duşmanii noştri cei iubiţi. Mici cronici din Europa Răsăriteană şi de prin alte părţi*
38. Cristian Bădiliţă (ed.) - *Eliadiana*
39. Ioan Buduca - *Şi a fost seară, şi a fost dimineaţă*
40. Pierre Hadot - *Ce este filosofia antică* ?
41. Leon Wieseltier -*împotriva identităţii*
42. * * * - *Apocalipsa lui Pavel*
43. Marcel Mauss - *Eseu despre dar*
44. Eugeniu Safta-Romano - *Arhetipuri juridice în Biblie*
45. Guy Scarpetta -*Elogiu cosmopolitismului*
46. Dan Pavel - *Cine, ce şi de ce* ?
47. Vladimir Jankelevitch - *Iertarea*
48. Andrei Cornea - *Penumbra*
49. Iosif Sava - *Muzica şi spectacolul lumii. 10 Serate TV*
50. Pierre Hadot - *Plotin sau simplitatea privirii*
51. Cristian Bădiliţă - *Călugărul şi moartea*
52. * * * - *Convorbiri cu Schopenhauer*
53. Dan Pavel - *Leviathanul bizantin*
54. Sorin Antohi - *Civitas imaginalis*
55. Basarab Nicolescu - *Transdisciplinaritatea. Manifest*
56. Emanuel Swedenborg - *Despre înţelepciunea iubirii conjugale*
57. Jacques Derrida -*Despre ospitalitate*
58. Paul Barbăneagră - *Arhitectură şi geografie sacră. Mircea Eliade şi redescoperirea sacrului*
59. Francois Furet - *Revoluţia în dezbatere*
60. Claude Karnoouh - *Comunism IPostcomunism şi modernitate târzie. încercări de interpretări neactuale*
61. Carlo Măria Martini, Umberto Eco - *în ce cred cei care nu cred ?*
62. Romano Prodi - *O viziune asupra Europei*
63. Adam Michnik - *Restauraţia de catifea*
64. * * * - *Tony Judt. România: la fundul grămezii*
65. Vladimir Tismăneanu - *Scrisori din Washington. Reflecţii despre secolul douăzeci*
66. Basarab Nicolescu -*Noi, particula şi lumea*

PLURAL M

1. Emile Durkheim -*Formele elementare ale vieţii religioase*
2. Arnold Van Gennep - *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg - *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau - *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz - *Eseuri de teodicee*
6. J. Martin Velasco - *Introducere în fenomenologia religiei* 7 *
* * -*Marele Inchizitor. Dostoievski - lecturi teologice*
8. Raymond Trousson - *Istoria gândirii libere*
9. Marc Bloch - *Regii taumaturgi*
10. Pilostrat - *Viaţa lui Apollonios din Tyana*
11. Diogenes Laertios -*Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*
12. Ştefan Afloroaei - *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*
13. Gail Kligman - *Nunta mortului*
14. 15. Jean Delumeau -*Păcatul şi frica*
16. Mihail Psellos - *Cronografia. Un veac de istorie bizantină. 976-1077*
17. Cicero - *Despre divinaţie*
18. 19. Elena Niculiţă-Voronca - *Datinele şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică*
20. * * * - *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală*
21. Paul Zumthor - *Babei sau nedesăvârşirea*
22. Porfir - *Viaţa lui Pitagora. Viaţa lui Plotin*
23. E.R. Dodds - *Grecii şi iraţionalul*
24. Jean Delumeau - *Mărturisirea şi iertarea. Dificultăţile confesiunii. Secolele XIII-XVIII*
25. Thomas de Aquino — *Despre fiind şi esenţă*
26. I.-Aurel Candrea -*Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*
27. Vladimir Petercă - *Regele Solomon în Biblia ebraică şi în cea grecească. Contribuţie la studiul conceptului de* midraş
28. Emmanuel Levinas - *Totalitate şi Infinit*
29. * * * - *Evanghelii apocrife*
30. Jacques Le Goff- *Omul medieval*
31. Jacques Derrida - *Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului şi noua Internaţională*
32. Gabriel Andreescu, Gusztâv Molnâr (ed.) - *Problema transilvană*
33. Seneca - *Naturales quaestiones. Ştiinţele naturii în primul veac*
34. Cristian Bădiliţă - *Platonopolis sau împăcarea cu filosofia*
35. Hans-Georg Gadamer -*Elogiul teoriei. Moştenirea Europei*
36. Pavel Florenski - *Stâlpul şi Temelia Adevărului. încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*
37. Eugenio Garin - *Omul Renaşterii*
38. Julien Ries - *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*

39. Virgil Nemoianu - *Jocurile divinităţii. Gândire, libertate şi religie la sfârşit de mileniu*
40. Robert Darnton - *Marele masacru al pisicii şi alte episoade din istoria culturală a Franţei*
41. * * * -*Antihristul*
42. Lie Zi - *Calea vidului desăvârşit*
43. Cicero - *Despre destin*
44. Michel Vovelle - *Omul Luminilor*
45. Francoise Bonardel - *Filosofia alchimiei. Marea Operă şi modernitatea*
46. Tatiana Slama-Cazacu - *Stratageme comunicaţionale şi manipularea*
47. * * * - *Trei apocrife ale Vechiului Testament*
48. Jacques Le Goff - *Sfântul Francisc din Assisi*
49. A.R. Radcliffe-Brown - *Structură şi funcţie în societatea primitivă*
50. Francois Furet - *Omul romantic*
51. Hans-Georg Gadamer - *Actualitatea frumosului*
52. Plinius - *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (voi. I)
53. Arnold Van Gennep - *Totemismul. Starea actuală a problemei totemice*
54. Rosario Villari - *Omul baroc*
55. John R. Searle - *Realitatea ca proiect social*
56. Peter Sloterdijk - *Critica raţiunii cinice* (voi. I)
57. Isabelle Stengers - *Inventarea ştiinţelor moderne*
58. Guglielmo Cavallo - *Omul bizantin*
59. Nicolae Corneanu -*Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creştine*
60. Pierre Teilhard de Chardin - *Scrisori inedite*
61. Andrea Giardina - *Omul roman*
62. Sergio Donadoni - *Omul egiptean*
63. Anne Cheng - *Istoria gândirii chineze*
64. Artemidor Daldianul - *Carte de tălmăcire a viseler*
65. Dolores Toma - *Despre grădini şi modurile lor de folosire*
66. Silviu Rogobete - *O ontologie a iubirii. Subiect şi Realitate Personală supremă în gândirea teologică a părintelui Dumitru Stăniloae*
67. Plinius - *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (voi. II)
68. Jean-Pierre Vernant - *Omul grec*
69. Matei Călinescu - *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecţii*
70. H.-R. Patapievici - *Cerul văzut prin lentilă*
71. Norbert Elias -*Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice şi psihogenetice* (voi. I - *Transformări ale conduitei în straturile laice superioare ale lumii occidentale)*
72. Norbert Elias - *Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice şi psihogenetice* (voi. II - *Transformări ale societăţii. Schiţa unei teorii a civilizării)*

73. Ute Frevert, Heinz-Gerhard Haupt - *Omul secolului XX*
74. Augustin - *Prima cateheză. Iniţiere In viaţa creştină*
75. Plinius - *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (voi. III)
76. Ute Frevert, Heinz-Gerhard Haupt - *Omul secolului XIX*
77. George Dum6zil - *Căsătorii indo-europene şi Cincisprezece chestiuni romane*

în pregătire:

Paul Ricoeur, Andre Lacocque - *Cum să înţelegem Biblia*
Peter Sloterdijk - *Critica raţiunii cinice* (voi. II) Augustin - *Despre iubirea absolută* * * * - *Originile creştinismului*
Moshe Idei - *Kabala şi hermeneutica*

www.polirom.r-

Coperta: Manuela Oboroceanu
Tehnoredactor: Ioana Mariniuc

Bun de tipar: iulie 2002. Apărut: 2002
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 • P.O. Box 266, 6600, Iaşi
Tel. & Fax (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232)21.74.40 (difuzare); E-mail:office@polirom.ro
B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7 • P.O. Box 1-728, 70700, Bucureşti
Tel.: (021) 313.89.78, E-mail: polirom@dnt.ro

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, Bucureşti
Tel./Fax: 211.32.60, 212.29.27, E-mail: lumina-lex@fx.ro